paideia
emblematic
cărți de referință
filosofie

Ovidiu Cristian Nedu

Textele fundamentale ale Budhismului Vijñānavāda

Ovidiu Cristian Nedu

Textele fundamentale ale budhismului Vijñānavāda

Asaṅga
Madhyāntavibhāga
(Discriminarea între mijloc şi extreme)

Vasubandhu
Vijñaptimātratāsiddhi* (*Viṃśikākārikā, Viṃśikākārikāvṛtti, Triṃśikākārikā)
Stabilirea existenței unice a ideațiilor (Tratatul în 20 de versete, Comentariul la Tratatul în 20 de versete, Tratatul în 30 de versete)

Vasubandhu
Trisvabhāvanirdeśa
Indicațiile referitoare la cele trei naturi

paideia

Studiu introductiv

Istoricul şcolii Vijñānavāda

Vijñānavāda reprezintă una dintre cele două mari ramificaţii ale budhismului Mahāyāna, budhismul nordic şi apare ca şcoală sistematic constituită în secolul IV, deşi doctrina sa este anticipată în texte mai vechi. Cei care dau forma clasică a doctrinei şcolii sunt fraţii Vasubandhu şi Asaṅga; Asaṅga accentuează aspectele de natură ontologică ale doctrinei, pe când Vasubandhu este mai degrabă interesat de construcţia fenomenologică. Un rol important în constituirea doctrinei şcolii l-a avut Sthiramati, care s-a remarcat mai degrabă prin activitatea sa de comentator decât prin redactarea unor lucrări originale.

Budhismul, apărut în jurul secolului V î.Hr., a luat, în primele secole ale dezvoltării sale, forma unei analize psihologic-fenomenologice a experienţei umane. Budhismul primar, cunoscut drept „Hīnayāna" sau, în cazul formelor sale mai elaborate din punct de vedere filosofic, drept „Abhidharma", era preocupat în a găsi, la nivelul experienţei umane, o cale care ar fi dus către forme tot mai purificate de existenţă şi, în final, la extincţia absolută a persoanei practicante. Analiza fenomenelor psihologice viza descoperirea mecanismelor de funcţionare ale acestora în vederea suprimării graduale a activităţii lor. Deoarece orice act psihic era considerat drept înlănţuire, analiza lui avea drept scop o anihilare ulterioară a acestuia.

La începuturile erei noastre, budhismul cunoaşte o nouă etapă în dezvoltarea sa, o etapă „metafizică", în care accentul nu mai cădea atât asupra experienţei umane înlănţuite, cât asupra condiţiei absolute pe care orice fiinţă o dobândeşte în momentul eliberării. Analiza ontologică a acestei condiţii absolute ajunge să fie destul de elaborată în textele aparţinând de această etapă. De asemenea, se insistă asupra

caracterului vid *(śūnya)* al experienţei umane alterate, experienţă considerată în opoziţie cu substanţialitatea autentică a realităţii ultime[1] Această formă a budhismului este cunoscută drept „Mahāyāna". Chiar dacă în Mahāyāna există şi tendinţe de a considera realitatea ultimă ca fiind absolut pură, în general acesteia i se asociază un flux cauzal amorf *(pratītyasamutpāda)*, o anumită emanaţie cauzală. Acest flux cauzal este însă cu totul altceva decât experienţa umană obişnuită, constituită dintr-o multiplicitate de obiecte distincte, delimitate categorial; fluxul cauzal reprezintă o masă amorfă de particule momentane lipsite de identitate proprie şi aflate într-o inter-relaţionare universală. Întrucât este asociat în mod firesc absolutului, fluxului cauzal i se acordă un anumit nivel de realitate; din contră, experienţa obiectelor delimitate categorial, experienţa umană cu tot ceea ce presupune ea, inclusiv suferinţa, este considerată a fi în totalitate iluzorie.

Sarcina pe care şi-o asumă cele două ramificaţii principale ale Mahāyānei, şi anume Mādhyamika şi Vijñānavāda, este tocmai aceea de a demonstra realitatea absolutului şi a fluxului cauzal emanat de acesta, în opoziţie cu non-realitatea absolută a experienţei structurate categorial. Pentru a realiza aceasta, Mādhyamika se foloseşte de o metodă strict negativă, de o metodă critică ce nu face altceva decât să scoată în evidenţă absurditățile pe care le presupune credinţa în realitatea obiectelor discriminate prin conceptualizare. În schimb, Vijñānavāda face apel la o metodă mai constructivă; autorii şcolii expun procesul prin care ia naştere registrul iluzoriu al alteraţiei. Această expunere are rolul de a scoate în evidenţă separaţia radicală care ar exista între registrul iluzoriu al experienţei umane şi registrul real al

[1] Dutt, 1930:101, atrage atenţia asupra a ceea ce el consideră a fi una dintre diferenţele esenţiale dintre Hīnayāna şi Mahāyāna, şi anume faptul că în Hīnayāna interesul ultim era direcţionat asupra celor patru nobile adevăruri *(āryasatya)* despre suferinţă şi asupra înţelegerii etapelor seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, pe când în Mahāyāna nu înţelegerea a ceva ce ţine de fenomenal este esenţială, ci realizarea vacuităţii *(śūnyatā)* aflată dincolo de fenomenal.

absolutului şi al emanaţiei sale cauzale. Ca şi Mādhyamika, Vijñānavāda critică validitatea subsumării categoriale însă această critică este realizată printr-o abordare asertivă asupra apariţiei individualităţii umane şi a sistemului categorial pe când, în Mādhyamika, ea este realizată printr-un demers de reducere la absurd ce relevă în mod direct neajunsurile acestui mod de a interpreta experienţa şi fără a exista câtuşi de puţin interes faţă de modalităţile în care această eroare a luat naştere.

Doctrina şcolii Vijñānavāda

Doctrina şcolii are ca reper fundamental teoria celor trei naturi proprii *(trisvabhāva)*, care ierarhizează întregul univers pe trei niveluri de realitate: cel al realităţii absolute, cel al existenţei condiţionate (fluxul cauzal amorf) şi cel al experienţei subsumate categorial (experienţa specifică fiinţei umane). Dintre acestea, primele două au realitate, pe când cel de-al treilea este ireal şi constituie obiectul criticii filosofice.

Ceea ce constituie un element specific al filosofiei Vijñānavāda este atenţia sporită pe care o acordă manifestării fluxului cauzal precum şi interpretarea acestui registru în termeni de „ideaţie" *(vijñapti)*, de „conştiinţă" *(vijñāna)*. Fluxului cauzal, conştiinţei, îi este atribuit un anumit nivel de realitate, chiar dacă doar unul relativ, şi, prin aceasta, şcoala se dezice în mod explicit de tendinţele de a reduce manifestarea la non-existenţă absolută, tendinţe ce puteau fi întâlnite în textele timpurii ale Mahāyānei.

I. Realitatea ultimă (natura desăvârşită – *pariniṣpannasvabhāva*)

I.1. Realitatea ultimă ca substrat ontologic

Vijñānavāda preia ontologia monist-absolutistă a Mahāyānei primare, care fundamentează întreaga manifestare în existența unei unice realități ultime. Absolutul constituie aspectul pozitiv al stării de vacuitate, al stării în care toate fenomenele şi-au încetat existența, stare care încă din Hīnayāna fusese identificată drept idealul ultim în plan soteriologic. Mahāyāna preia folosirea termenului de „vid", de „vacuitate" *(śūnyatā)* pentru referința la condiția ultimă a existenței însă îi conferă acesteia dimensiuni pozitive, trans-fenomenale. Textele timpurii ale Mahāyānei insistă în mod deosebit asupra faptului că încetarea manifestării şi a suferinței nu este totuna cu starea de vid absolut, realitatea absolută menținându-şi existența, ba chiar în forma sa pură, primordială.[1]

Şcoala Vijñānavāda nu aduce foarte multe inovații în ceea ce priveşte problema realității ultime, ci, în general, se rezumă la a o considera pe aceasta în maniera Mahāyānei timpurii. Vijñānavāda

---

[1] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman, 1974:76.

Aspectele negative ale absolutului sunt realizate odată cu starea de „calm" *(śamatha)*, pe când cele pozitive sunt atinse prin „viziune" *(vipaśyanā)*. Pentru o discuție asupra „calmului" şi „viziunii", vezi Conze, 1956:17! De asemenea, *Bhāvanākrama, II, III* tratează pe larg asupra acestor două concepte. Vezi Parmananda Sharma (1997)! Pentru echivalarea vacuității *(śūnyatā)* cu absolutul *(tathāgatagarbha)*, pentru descoperirea unui aspect pozitiv al vacuității în *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, vezi Paul, 1979:195-196! Pentru o discuție asupra aspectelor negative şi a celor pozitive ale realității ultime, vezi Koseki, 1984:73! Absolutul ca absență a oricărei naturi proprii fenomenale *(paramārtha-nissvabhāvatā)* în Chatterjee, 1999:153!

II. Fluxul cauzal nedeterminat având o natură ideatică (natura dependentă – *paratantrasvabhāva*)

II.1. Statutul ontologic al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*

Vijñānavāda asociază realității ultime manifestarea unui flux cauzal amorf; este vorba despre o emanație cauzală amorfă, holistă, la nivelul căreia nu se delimitează nimic. În acest sens, registrul fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)* este distinct de registrul obiectelor delimitate categorial, de registrul experienței umane, căruia Vijñānavāda îi atribuie un statut de „iluzie", de „non-existență absolută" *(atyanta abhāva)*. Prin afirmarea existenței acestui flux cauzal, Vijñānavāda interpune între registrul realității absolute (realitatea ultimă, natura desăvârşită) şi registrul non-existenței absolute (construcția conceptuală, natura concepută) un nivel ontologic având un anumit grad de realitate.[1] Astfel că, spre deosebire de Mahāyāna

---

doar în traducerea chineză a textului efectuată de Paramārtha), Lamotte, 1973:343.

Vasubandhu, în *Abhidharmakośa*, I.4, susține că întreaga manifestare, excepție făcând calea budhistă *(mārga)*, este caracterizată de tendința către proliferare *(sāsrava)*, este alterată. În contextul dihotomiei *sāsrava – anāsrava* operată de el, doar factorii ce țin de cale şi cei ce țin de registrul necondiționat *(asaṃskṛta)* sunt considerați lipsiți de tendința către proliferare *(anāsrava)*. Vezi Chaudhuri, 1983:70! Pentru un număr de pasaje care identifică doctrina *(dharma)* ca pe un aspect al absolutului, vezi Ruegg, 1976:345! Obermiller, 1932:7 remarcă faptul că literatura *Prajñāpāramitā* foloseşte un singur termen şi anume *„prajñāpāramitā"* pentru a se referi la condiția absolută, la calea ce conduce către realizarea acesteia şi chiar şi la textele ce expun această cale. Prin aceasta se sugerează existența unei anumite „înrudiri" între ele.

[1] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, vers 191, Nanjio, 1956:131; Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, 1999:12.

Fluxul cauzal nu constituie natura ultimă a manifestărilor, ci doar adevărata lor natură fenomenală, care se opune reprezentării eronate a manifestărilor ca deținând substanțialitate proprie; există însă şi un nivel de realitate mai fundamental, care caracterizează orice manifestare, iar acesta este constituit din natura desăvârşită *(parinișpanna)*.

Uneori, pot fi întâlnite în textele Vijñānavāda şi abordări foarte „empirice" ale realității; astfel de abordări consideră realitatea nu atât sub aspectul substanțialității sale transcendente, cât, mai degrabă, sub aspectul emanației sale cauzale. În acest sens, ele consideră realitatea ultimă, natura desăvârşită, ca fiind emanația cauzală liberă de interpretarea categorială pe care i-o supraimpune mintea umană. Realitatea nu ar fi atât ceea ce există într-un sens ultim, cât fluxul cauzal considerat aşa cum este el şi nu într-un mod eronat. Într-o terminologie proprie autorilor şcolii, natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)* nu ar fi altceva decât „separația dintre natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* şi natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*", „absența naturii concepute la nivelul naturii dependente".[1]

II.2. Interpretarea idealistă a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*

Unul dintre elementele cele mai specifice ale şcolii Vijñānavāda este identificarea întregului registru fenomenal cu conştiința *(vijñāna, citta)*, cu ideațiile conştiinței *(vijñapti)*. Privind dintr-o perspectivă

Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya, ad. XI.52, Limaye 2000:198; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee, 1980:118; Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.18, Lamotte, 1973:110-111.

[1] *Laṅkāvatāra-sūtra*, *Sagāthakam*, 151, Nanjio, 1956:283; Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, II.4, Lamotte, 1973:90-91; II.17, Lamotte, 1973:110; II.29, Lamotte, 1973:125; II.30, Lamotte, 1973:126; IX.1, Lamotte, 1973:260; Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.4, Lamotte, 1973:90; ad. *Mahāyānasaṃgraha*, IX.1, Lamotte, 1973:260; Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee, 1980:119.

istorică, şcoala Vijñānavāda este cel mai adesea asociată cu introducerea în filosofie a conceptului de „conştiinţă-depozit" *(ālayavijñāna)*. Sensul acestui termen este acela de conştiinţă universală, de conştiinţă ca instanţă ce experimentează întreaga manifestare, de conştiinţă ca subiect al totalităţii manifestării. Conştiinţa-depozit nu este altceva decât fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* interpretat într-o manieră manieră idealistă.[1] Explicitarea manifestării în termeni idealişti reprezintă conţinutul tezei definitorii a budhismului Vijñānavāda, teză formulată în general ca *„cittamātra"* – „doar conştiinţă" sau *„vijñaptimātratā"* – „unicitatea ideaţiilor".[2]

Conştiinţa-depozit manifestă întregul univers, „locurile" *(sthāna)*, „marele pământ" *(mahāpṛthivī)*, ca pe propria sa ideaţie, ca pe propria sa reprezentare *(vijñapti)*.[3]

Vijñānavāda identifică opt ipostaze ale conştiinţei, opt tipuri de activităţi ale conştiinţei; la nivelul acestor ipostaze ia naştere întreaga varietate a manifestărilor experimentate de un subiect uman. Cele opt ipostaze se găsesc mai degrabă într-o relaţie de incluziune decât într-una de adiacenţă. Cea de-a opta ipostază, conştiinţa-depozit *(ālaya-vijñāna)* este conştiinţa ce experimentează întreaga manifestare, este aceea care conţine toţi germenii manifestării *(sarvabījaka)*. La nivelul ei, şi nu alături de ea, se individualizează mintea *(manas)*, cea de-a şaptea ipostază a conştiinţei care, selectând anumite manifestări ale conştiinţei-depozit, şi le asumă pe acestea ca identitate proprie *(ātman)*.

Mintea *(manas)* este cea care creează individul, iar la nivelul acestui individ iau naştere conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna),* adică

---

[1] Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, II.2, Lamotte, 1973:87-88; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee, 1980:117-118.

[2] Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, III.9, Lamotte, 1973:49-80; Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham, 1995:71.

[3] Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya, 1999:28.

II.6. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică *(vipāka)* neutră

Pentru a justifica caracterul pur, neafectat de suferinţă şi de înlănţuire, al fluxului cauzal universal *(pratītyasamutpāda)* identificat cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, autorii Vijñānavāda pur şi simplu au exclus din acest registru al existenţei tot ceea ce înseamnă experienţa unei fiinţe individuale *(sattva)*, adică determinaţia, limitaţia, înlănţuirea, perturbaţia, suferinţa. Acestea nu sunt parte a fluxului cauzal universal, ci constituie un registru pur iluzoriu, absolut non-existent, care astfel nu afectează cu nimic caracterul pur al fluxului cauzal, al conştiinţei-depozit. Experienţele de acest tip sunt atribuite de către autorii Vijñānavāda nu conştiinţei-depozit, ci celor şapte tipuri de conştiinţă individuală, adică minţii *(manas)* şi celor şase conştiinţe operaţionale (*pravṛttivijñāna)* – ansamblul format din cele cinci conştiinţe senzoriale şi conştiinţa mentală (*manovijñāna*).[1]

1999:168-169. Pentru o discuţie asupra obiectului comun *(sādhāraṇa)* şi a celui non-comun *(asādhāraṇa)* al conştiinţei-depozit, vezi Waldron, 2003:161-162!

O paralelă interesantă între Karma comună *(tulyakarma)*, ca element responsabil de apariţia „lumii împărtăşite", şi conceptul de „Dumnezeu", de „conştiinţă infinită", al lui Berkeley, prin care se dă seama de universalitatea şi de intensitatea accentuată a anumitor experienţe, poate fi întâlnită la Chung, 1993:63-69. Waldron, 2003:239-241, discută pe larg ideea cum că ceea ce apare drept „lume comună", drept „univers", reprezintă, de fapt, doar o construcţie subiectivă comună mai multor indivizi. El aduce în sprijinul acestei idei părerile unor autori contemporani din domeniul ştiinţelor cognitive, care consideră construcţia lingvistică ca fiind responsabilă de constituirea „lumii obiective" (prin caracterul său trans-individual).

[1] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap.II, Nanjio, 1956:37; Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, I.9, Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.9, Anacker, 1998:426; Asvabhāva, *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.26, Lamotte, 1973:46; Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallée-Poussin, 1929:518, Vallée-Poussin 1928:296, Ganguly, 1992:120; Tsong-Khapa, *Yid*

nu poate fi determinată valoric şi astfel se susţine caracterul ei nondeterminat *(avyākṛta)*.[1]

Tot din absenţa experienţei individualităţii la nivelul conştiinţei-depozit decurge şi caracterul indiferent *(upekṣā)* al senzaţiei *(vedanā)* asociate experienţei conştiinţei-depozit.[2]

II.7. Conştiinţa-depozit şi condiţia individuală alterată

Autorii Vijñānavāda, pentru a menţine în cât mai mare măsură cu putinţă caracterul pur al conştiinţei-depozit, încearcă întotdeauna să o separe pe aceasta de existenţa individuală la nivelul căreia se produc perturbaţia, înlănţuirea şi suferinţa. Totuşi, pentru a nu aluneca în dualism, ei sunt nevoiţi să accepte măcar simplul fapt că individul şi condiţia sa alterată iau naştere la nivelul conştiinţei-depozit. Producerea individualităţii la nivelul conştiinţei-depozit a fost în general enunţat prin menţionarea funcţiei de „apropriaţie" *(upādāna)* pe care o deţine conştiinţa-depozit. Apropriaţia instituie existenţa personală, individualitatea determinată. Atunci când experimentează apropriaţia, conştiinţa-depozit experimentează anumite ideaţii ale sale ca reprezentând propria sa identitate individuală.[3]

Oricât de mult s-a încercat minimalizarea relaţionării conştiinţei-depozit cu existenţa individuală, simplul fapt al producerii individului

---

[1] *Yogācārabhūmi,* 109, 13-15, în Schmithausen 1987:132; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4 ab, Chatterjee, 1980:47; Hiuan – Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallée-Poussin, 1928:152-153; Ganguly, 1992:85.

[2] Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad.3cd, Chatterjee, 1980:43; ad.4c, Chatterjee, 1980:49.

[3] Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, I.5, Lamotte 1973:15; Vasubandhu, *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 5, Anacker, 1998:75; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2cd, Chatterjee, 1980:31.

Conceptul de „*upādāna"*, având însă un sens mai puţin specificat, de „ataşament", la modul general, apare şi în textele Hīnayāna. Ba chiar, ataşamentul constituie una dintre cele 12 etape *(aṅga)* ale seriei coproducerilor condiţionate. Vezi *Viśuddhi-magga*, XIV,XVII în Warren, 1995:189-194!

II.8. Dependența registrului conştiinței-depozit de condiția individuală alterată

Există un aspect al conştiinței-depozit care face şi mai dificilă – ba chiar face imposibilă – separația registrului său de registrul alterat al existenței individuale. Vijñānavāda arată că registrul alterat, registrul înlănțuit, nu constituie doar o prezență iminentă, un element intrinsec registrului conştiinței-depozit, dar mai mult decât atât, experiența alterată reprezintă condiția perpetuării conştiinței-depozit.

Activitatea cea mai proprie a conştiinței-depozit este maturizarea *(vipāka)* întipăririlor karmice *(karmavāsanā)* produse în urma proceselor înlănțuite, a experiențelor perturbate ce se produc la nivelul conştiințelor operaționale, la nivelul ființei individuale. Perpetuarea conținutului conştiinței-depozit este posibilă tocmai prin depunerea continuă, la nivelul său, de noi întipăriri karmice care fac ca seria conştiinței-depozit să nu se epuizeze niciodată, chiar dacă oricare dintre reziduurile deja existente, atunci când condițiile devin favorabile, se maturizează, se actualizează sub forma unei anumite experiențe şi, prin aceasta, se epuizează. Procesele karmice presupun însă înlănțuire, apropriație, voliție, şi, prin aceasta, perpetuarea conținutului conştiinței-depozit este posibilă doar datorită existenței înlănțuirii. În terminologia specifică a şcolii Vijñānavāda, ceea ce determină perpetuarea, „creşterea" *(samutthāna)* naturii dependente *(paratantra)* este natura concepută *(parikalpita)*, prin întipăririle *(vāsanā)* pe care aceasta le depune. Altfel spus, ceea ce „alimentează" fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* este registrul înlănțuit, experiența perturbată, alterată, a ființelor umane.[1]

---

[1] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.2, Lamotte, 1935:184; *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, vers 193, Nanjio, 1956:131; Vasubandhu, *Mahāyānasaṃgraha-habhāṣya*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, ad. II.II.5, Lamotte 1934-35:237; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee, 1980:107; Asvabhāva, *Upanibandhana*, Schmithausen, 1987:328, nota 367; Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Vallée-Poussin, 1929:544, Vallée-Poussin,1928:91-92; Tsong-

III. Registrul alterat al existenței determinate (natura concepută – *parikalpitasvabhāva*)

Conform Vijñānavādei, registrul experienței umane nu reprezintă o simplă formă de experiență între multe altele, ci una specifică, care reprezintă o „deviație" de la ceea ce există în mod firesc, de la condiția firească a realității. Identitatea individuală *(ātman)*, condiția înlănțuită, perturbată *(kliṣṭa)*, afectată de suferință *(duḥkha)*, contravine condiției nedeterminate *(nirvikalpaka, aparicchinna)*, libere *(mukta)*, liniştite, calme *(śanta, nirvāṇa)*, beatifice *(sukha)* a realității constituite din absolut, din realitatea ultimă *(dharmadhātu)* şi din fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, din conştiința-depozit *(ālaya-vijñāna)*. Astfel că registrul uman constituie mai mult decât simplă experiență, constituie alterație, constituie ieşire în afara realității. Chiar dacă existența umană se constituie la nivelul realității ultime şi la nivelul fluxului condițional manifestat de aceasta, printr-un proces greu de înțeles pentru intelectul uman, ea se îndepărtează de registrul realității şi trece într-un registru al alterației.

III.1. Mintea *(manas)* şi constituirea registrului individual alterat

Dată fiind relația de suprapunere dintre registrul experienței individuale şi registrul experienței alterate, prima etapă a producerii alterației este chiar actul de constituire a individualității umane *(ātman)*. Individul uman se constituie prin procesul de apropriație *(upādāna)*, adică prin acel proces în care conştiința îşi asumă un anumit registru determinat drept identitate de sine, şi astfel se constituie ca individ. Dacă atunci când este privită dinspre registrul universal al conştiinței-depozit, funcția constituirii individului este descrisă ca „apropriație" *(upādāna)*, atunci când este privită dinspre individul însuşi, funcția constituirii şi menținerii individualității este descrisă, în terminologia specifică a şcolii Vijñānavāda, ca „minte" *(manas)*. Mintea reprezintă acea funcție a conştiinței, acea ipostază a conştiinței care, apropriind

lor. El caută să asigure persistența identității sale, a sinelui său *(ātman)* şi a celor ce țin de acest sine *(ātmīya)*, a celor ce sunt favorabile sinelui. Permanenta preocupare pentru găsirea şi perpetuarea acestor elemente reprezintă perturbația *(kleśa)*.[1]

Condiția perturbată se caracterizează în primul rând prin „dorință", prin „sete" *(tṛṣṇā)*; aceasta nu este altceva decât înclinația subiectului către acele experiențe ce îi sunt favorabile sinelui său, naturii pe care şi-o asumă.[2]

III.2. Conştiințele operaționale *(pravṛttivijñāna)* şi experiența conştientă a individului

Experiența individuală conştientă este explicitată în Vijñānavāda pe baza celor şase conştiințe operaționale *(pravṛtti vijñāna)*. Conştiințele operaționale au, la nivelul unei ființe individuale, o existență contingentă, în sensul că oricare dintre ele poate fi, la un anumit moment, fie prezentă fie absentă, în funcție de condițiile *(pratyaya)* specifice ale acelui moment. Tocmai în aceasta constă relativa „libertate" pe care orice individ o deține în privința conținutului experienței sale conştiente. Aceasta, depinzând de anumite condiții ce țin de individ, poate fi, cel puțin într-o anumită măsură, controlată de individul în cauză.[3]

---

[1] O discuție pe larg asupra perturbațiilor (*kleśa* – în număr de 6) şi asupra perturbațiilor minore (*upakleśa* – în număr de 20) în Chatterjee, 1999:118-122. Vezi şi Har Dayal, 1999:104! Pentru un studiu asupra diferitelor moduri în care sunt clasificate perturbațiile *(kleśa)* şi perturbațiile minore *(upakleśa)* în diversele texte budhiste, vezi Potter, 1999:38-39! Pentru o discuție asupra perturbațiilor *(kleśa)*, în conformitate cu *Abhidharmakośa*, vezi Chaudhuri, 1983:106!

[2] Pentru o discuție referitoare la absența tendinței către proliferare *(anāsrava)*, respectiv la prezența acesteia *(sāsrava)*, în conformitate cu *Abhidharmakośa*, vezi Chaudhuri, 1983:70-71!

[3] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.5, Lamotte, 1935:186; Vasubandhu, *Triṃśikā*, 15-16, Anacker, 1998:443.

Pentru legătura dintre conştiințele operaționale *(pravṛttivijñāna)* şi experiența conştientă, vezi Chatterjee, 1999:106! Pentru o analiză a activității

Asaṅga
Madhyāntavibhāga
(Discriminarea între mijloc şi extreme)

Introducere

Tradiția budhistă atribuie acest text lui Maitreya/Asaṅga, adică aceleiaşi persoane care a redactat şi *Uttaratantra (Ratnagotravibhāga), Abhidharmasamuccaya, Abhisamāyālaṃkāra, Dharmadharmatāvibhāga, Yogācārabhūmi* etc. Autenticitatea acestei atribuiri este îndoielnică întâi de toate datorită incertitudinilor legate de istoricitatea personajului Maitreya/Asaṅga. Dincolo de acest aspect, există discrepanțe serioase, de ordin lingvistic şi doctrinar, între textele anterior menționate astfel încât să se poată susține în mod rezonabil că ele ar fi lucrările unui singur autor. De fapt, în cazul personajului Maitreya/Asaṅga şi a lucrărilor atribuite lui în mod tradițional, nu poate fi stabilită nicio conexiune certă. În lipsa unui astfel de punct de reper devine oarecum lipsit de sens, sau cel puțin de importanță, să se pună problema autorului textului *Madhyāntavibhāga.*

Dincolo de toate aceste probleme de ordin istoric, este clar că, din punct de vedere doctrinar, textul ține de o etapă timpurie a dezvoltării şcolii Vijñānavāda. Având în vedere că nu se face niciodată apel la conceptul de „conştiința-depozit" *(ālayavijñāna)*, concept definitoriu pentru şcoala Vijñānavāda, se poate considera că textul reprezintă mai degrabă o lucrare proto-Vijñānavāda. Tocmai în acest sens el este important, deoarece face tranziția între ontologia monistă, absolutistă, a tradiției Tathāgatagarbha, a corpusului *Prajñāpāramitā*, şi analiza fenomenologică având monismul ca fundament ontologic din Vijñānavāda. Textul scoate în evidență modul în care fenomenologia Vijñānavāda s-a inserat în contextul ontologiei monist-absolutiste a Mahāyānei timpurii.

Kochumuttom în Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pag. 27-89, traducerea aceluiaşi capitol efectuată de Stcherbatsky în Stcherbatsky, Th. (1976), *Madhyanta Vibhanga: Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati,* Delhi: Munshiram Manoharlal, şi traducerea capitolului III efectuată de O'Brien în O'Brien, Paul. (1953), „A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part I)", *Monumenta Nipponica,* IX.1:277-303 şi în O'Brien, Paul. (1954), „A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part II)", *Monumenta Nipponica,* X.1:227-269.

Textul sanskrit reproduce, cu câteva mici corecturi semnalate în note, ediția lui S. Anacker (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi:Motilal Banarsidas, pag. 424-463. Totodată, am consultat şi ediția lui Pandeya, R.C. (1971), *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Delhi: Motilal Banarsidass. Definiția dintre Pandeya şi Anacker este aceea că Pandeya interpretează versetul introductiv al textului ca pe versetul 1 al primului capitol şi, drept urmare, numerotația versetelor capitolului I este decalată cu un verset în raport cu ediția lui Anacker. Textul este practic acelaşi în cele două ediții; există totuşi un număr de deosebiri de natură ortografică, care însă nu modifică în niciun fel sensul.

Asaṅga
Madhyāntavibhāga
(Discriminarea între mijloc şi extreme)

lakṣaṇaṃ hyāvṛtistattvaṃ pratipakṣasya bhāvanā /
tatrāvasthā phalaprāptiryānānuttaryameva ca //

[Se va discuta] despre caracteristicile *(lakṣaṇa)* [realității ultime], despre obstrucții *(āvṛti)*, despre realități *(tattva)*, despre cultivarea *(bhāvanā)* contracaranților *(pratipakṣa)*, despre situațiile *(avasthā)* [la care se ajunge] atunci, despre obținerea efectelor *(phalaprāpti)* şi despre supremația *(ānuttarya)* [marelui] vehicul *(yāna)*.

Lakṣaṇaparicchedaḥ prathamaḥ
Secțiunea I. Despre caracteristicile [realității] *(lakṣaṇa)*

Cele trei niveluri ale realității

abhūtaparikalpo'sti dvayaṃ tatra na vidyate /
śūnyatā vidyate tvatra tasyāmapi sa vidyate //1.1//

I.1. Există *(as)* construcția non-existentului *(abhūtaparikalpa)*, însă dualitatea *(dvaya)* nu poate fi găsită *(vid)* acolo. Însă acolo[1] poate fi găsită *(vid)* vacuitatea *(śūnyatā)*.[2] De asemenea, această [construcție a

[1] „*Atra*" – literal „aici".

[2] Prima parte a versetului enunță ideea fundamentală a ontologiei Vijñānavāda şi anume realitatea registrului absolut (natura desăvârşită – *pariniṣpannasvabhāva*, desemnată aici ca „vacuitate", *śūnyatā*) şi a registrului fluxului cauzal (natura dependentă – *paratantrasvabhāva*, desemnată aici prin termenul „construcția non-existentului", *abhūtaparikalpa*), şi non-realitatea registrului determinațiilor (a naturii concepute – *parikalpitasvabhāva*, desemnată aici ca „dualitate" *dvaya*).

non-existentului] poate fi găsită *(vid)* şi la nivelul [vacuității] sale[1].

na śūnyaṃ nāpi cāśūnyaṃ tasmāt sarvaṃ vidhīyate /
sattvādasattvāt sattvācca madhyamāpratipacca sā //1.2//

I.2. De aceea, [adică] datorită existenței *(sattva)* [construcției non-existentului], datorită non-existenței *(asattva)* [dualității] şi datorită existenței *(sattva)* [vacuității], toate *(sarva)* sunt considerate *(vidhī)* ca nefiind nici vide *(śūnya)* şi nici non-vide *(aśūnya)*[2]. Aceasta este calea de mijloc *(madhyamāpratipad)*.[3]

Pentru sensurile termenilor „vacuitate" *(śūnyatā)*, „construcția non-existentului" *(abhūtaparikalpa)* şi „dualitate" *(dvaya)* în acest text, vezi introducerea la text!

[1] Sintagma sanskrită *„tasyāmapi sa vidyate"* este foarte eliptică şi doar comentariile lui Vasubandhu şi Sthiramati au făcut posibilă o interpretare mai precisă a pasajului care, literal, s-ar traduce prin „de asemenea, aceasta poate fi găsită şi la nivelul alei sale". Ideea avută în vedere reprezintă unul dintre punctele specifice ale doctrinei şcolii şi anume coexistența absolutului cu fluxul cauzal, cu emanația cauzală; conform şcolii Vijñānavāda, acest flux cauzal este asociat în mod firesc absolutului, reprezintă o „funcție" a acestuia, şi nu un accident, nu ceva extrinsec lui. Exprimată în termenii teoriei celor trei naturi, această idee poate fi parafrazată prin afirmarea unei asocieri firești între natura desăvârşită *(pariniṣpannasvabhāva)* şi natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*.

[2] Termenul *„śūnya"* – „vid", „vacuitate" este folosit în acest text cu un sens uşor ambiguu. În primul rând, el desemnează absolutul, adică substratul ontologic ce se revelează prin sine atunci când fenomenalul a fost redus la vid. Pentru această accepțiune a termenului, vezi introducerea la text!

Însă, uneori, el mai poate desemna şi vidul propriu-zis, fără a se face vreo speculație cu privire la un eventual substrat ontologic al acestei stări de vid. Tocmai în această accepțiune este folosit termenul în acest verset.

[3] Pentru sensul „căii de mijloc" *(madhyamāpratipad)*, vezi introducerea la text!

nibandhanādābhimukhyād[1] *duḥkhanāt kliśyate jagat /*
tredhā dvedhā ca saṃkleśaḥ saptadhābhūtakalpanāt //1.11//

I.10. Datorită învăluirii *(chādana)*, datorită accentuării *(ropaṇa)*, datorită dirijării *(nayana)*, datorită luării în posesie *(samparigraha)*, datorită împlinirii *(pūraṇa)*, datorită triplei delimitări *(pariccheda)*, datorită experimentării *(upabhoga)*, datorită influenţării *(karṣaṇa)*,

I.11. Datorită înlănţuirii *(nibandhana)*, datorită prezenţei *(ābhimukhya*[2]*)*, datorită suferinţei *(duḥkha)* – [datorită tuturor acestora] lumea *(jagat)* este perturbată *(kliś)*. Perturbaţiile *(saṃkleśa)* – care sunt de trei feluri *(tredhā)*, de două feluri *(dvedhā)* sau de şapte feluri *(saptad)*[3] sunt datorate construcţiei non-existentului *(abhūtakalpana)*.[1]

---

[1] Ediţia lui Anacker are *„ābhimakhyād"* în loc de *„ābhimukhyād"*, însă este evident vorba de o eroare.

[2] *„Ābhimukhya"* – literal, „punere în faţă", „înfăţişare", „prezentare", „focalizare".

[3] Clasificarea perturbaţiilor *(kleśa)* în trei grupe, în două grupe sau în şapte grupe reprezintă o moştenire din filosofia Abhidharma, ca de altfel multe dintre clasificările ce pot fi întâlnite în textele Mahāyānei.

Cel mai frecvent întâlnită este clasificarea în trei grupe, care distinge între perturbaţiile propriu-zise *(kleśa)*, acţiune *(karma)* şi naştere *(jāti, janma)*. Etapele seriei coproducerilor condiţionate ce intră în categoria perturbaţiilor propriu-zise sunt: ignoranţa *(avidyā, ajñāna)*, dorinţa *(tṛṣṇā)* şi ataşamentul (sau apropriaţia – *upādāna*). În categoria acţiunii *(karma)* intră operatorii (sau formaţiunile karmice – *saṃskāra*), care sunt întipăriţi de acţiunile fiinţelor, şi existenţa *(bhāva)*. În categoria naşterii *(jāti, janma)* intră celelalte şapte etape.

Clasificarea în două grupe distinge între perturbaţii-cauză *(hetusaṃkleśa)* şi perturbaţii-efect *(phalasaṃkleśa)*. Categoria perturbaţiilor-cauză se suprapune peste categoria perturbaţiilor propriu-zise şi a acţiunilor, din clasificarea precedentă, iar categoria perturbaţiilor-efect se suprapune peste categoria naşterii.

Clasificarea în şapte grupe distinge între cauze ale erorii *(viparyāsahetu)* – ignoranţa, cauze ale proiectării unei noi existenţe *(ākṣepahetu)* – operatorii (sau formaţiunile karmice), cauze ale dirijării/influenţării *(upanayahetu)* –

tathatā bhūtakoṭiścānimittaṃ paramārthatā /
dharmadhātuśca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ //1.14//

I.14. „Aseitatea" *(tathatā)*, „realitatea limită" *(bhūtakoṭi)*, „cea fără semne" *(animitta)*, „adevărul suprem" *(paramārthatā)*, „substratul factorilor" *(dharmadhātu)* – [acestea] sunt, pe scurt *(samāsataḥ)*, sinonimele *(paryāya)* vacuității *(śūnyatā)*.

ananyathāviparyāsatannirodhāryagocaraiḥ /
hetutvāccāryadharmāṇāṃ paryāyārtho yathākramam //1.15//

I.15. Datorită faptului că nu există altfel *(ananyathā)*, deoarece este lipsită de eroare *(viparyāsa)*[1], deoarece reprezintă încetarea *(nirodha)* acestora, deoarece reprezintă domeniul *(gocara)* suprem *(ārya)*, deoarece reprezintă cauza *(hetu)* supremă *(ārya)* a factorilor *(dharma)* – [astfel se explică], în mod succesiv *(yathākrama)*, sensurile *(artha)* sinonimelor *(paryaya)*.

saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā nirmalā ca sā /
abdhātukanakākāśaśuddhivacchuddhiriṣyate //1.16//

I.16. Aceasta este perturbată *(saṅkliṣṭa)* şi pură *(viśuddha)*, cu impurități *(samala)* şi fără impurități *(nirmala)*. Puritatea *(śuddhi)* [ei] este acceptată *(iś)* ca fiind asemenea purității *(śuddhi)* spațiului *(ākāśa)*, a aurului *(kanaka)* sau a apei *(abdhātu)*.[2]

---

cu o anumită aparență de paradoxal ce vizează elucidarea relației dintre realitatea ultimă şi manifestare.

[1] Realitatea ultimă nu poate avea din principiu un caracter de eroare, de iluzie, deoarece, prin însuşi modul în care este ea concepută, ea nu permite existența vreunui nivel mai fundamental de realitate pe care ea l-ar putea oculta, falsifica, dedubla.

[2] În strânsă legătură cu imposibilitatea calificării relației dintre absolut şi manifestări într-un mod univoc, ca identitate sau distincție, stă şi

bhoktṛbhojanataddhehapratiṣṭhāvastuśūnyatā /
tacca yena yathā dṛṣṭaṃ yadarthaṃ tasya śūnyatā //1.17//

I.17. Vacuitatea *(śūnyatā)* este a celui care experimentează *(bhoktṛ)*, a experienţei *(bhojana)*, a corpului *(deha)*, a obiectelor-substrat *(pratiṣṭhāvast)*[1]. Vacuitatea *(śūnyatā)* este şi a aceleia prin intermediul căreia obiectele *(artha)* sunt percepute *(dṛṣta)* în acest mod *(yathā)*[2].[3]

śubhadvayasya prāptyartha sadā sattvahitāya ca /
saṃsārātyajanārthaṃ ca kuśalasyākṣayāya ca //1.18//

I.18. Scopul *(artha)* de a realiza *(prāpti)* binele *(śubha)* celorlalţi *(dvaya)*[4] este în vederea permanentei *(sadā)* beneficităţi *(hita)* a fiinţelor *(sattva)*. Scopul *(artha)* pentru care nu părăseşte *(atyajana)* lumea *(saṃsāra)* este non-diminuarea *(akṣaya)* celor benefice *(kuśala)*.[5]

---

opoziţia dintre existent *(bhūta)* şi non-existent *(abhūta)* pentru a se referi la opoziţia dintre starea eliberată şi cea înlănţuită.

[1] Termenul „obiect-substrat" *(pratiṣṭhāvastu)* se referă la iluzoriile „obiecte externe" ce se arată la nivelul experienţei umane. Vasubandhu, în comentariul său la acest verset, chiar echivalează registrul „obiectelor-substrat" cu registrul „lumii împărtăşite" *(bhājanaloka)*.

[2] O traducere alternativă a celei de-a doua linii ar fi „Vacuitatea este şi a aceleia prin intermediul căreia sunt acestea văzute, cât şi a realităţii *(artha)* [ultime]."

[3] Vacuitatea demersului prin care se afirmă vacuitatea întregii experienţe umane alterate constituie aşa-numita „vacuitate a vacuităţii" *(śūnyatāśūnyatā)*.

[4] „Dvaya", literal, „al doilea"; „celălalt", doar prin derivaţie.

[5] Deoarece în Mahāyāna eliberarea echivalează cu regăsirea condiţiei ultime a fiinţei umane şi deoarece această condiţie ultimă nu mai are un caracter individual, reiese că starea de eliberare nu mai poate fi discutată doar în termenii unei anumite condiţii a unui individ. Extincţia individualităţii aduce cu sine anihilarea suferinţei, a condiţiei înlănţuite, perturbate, ce se constituia pe baza existenţei ca individ, însă demersul de eliberare nu se

aropaṇātha daurbalyaṃ dṛṣṭidauṣṭhulyaduṣṭatā //2.11//

II.11. [Obstrucţiile în calea componentelor practicii ascetice sunt]: obiectele *(vastu)* aflate în afara controlului *(akauśala)*, lenea *(kausīdya)*, cele două deficienţe *(hīnatā)* ale meditaţiei *(samādhi)*, non-avansarea [în practică] *(aropaṇa)*, slăbiciunea *(daurbalya)*, maleficitatea opiniilor *(dṛṣṭidauṣṭhulya)*, coruperea *(duṣṭatā)*.

aiśvaryasyātha sugateḥ sattvātyāgasya cāvṛtiḥ /
hānivṛddhyośca doṣāṇāṃ guṇānāmavatāraṇe //2.12//
vimocane'kṣayatve ca nairantarye śubhasya ca /
niyatīkaraṇe dharmasaṃbhogaparipācane //2.13//

II.12. În continuare, [obstrucţiile în calea perfecţiunilor[1] sunt]:

---

[1] Perfecţiunile *(pāramitā)* reprezintă un grup de 6 sau uneori 10 atitudini, prin care autorii Mahāyāna au sintetizat elementele principale implicate în comportamentul unei persoane eliberate sau a uneia care aspiră la eliberare. Primele şase perfecţiuni, care figurează în orice enumerare a perfecţiunilor, sunt:

1. *Dānapāramitā* – generozitatea, dărnicia; conform textului, obstrucţia corespunzătoare acestei perfecţiuni este obstrucţia în calea dominării *(aiśvarya)*.

2. *Śīlapāramitā* – moralitatea; obstrucţia corespunzătoare este cea în calea destinelor benefice *(sugati)*.

3. *Kṣāntipāramitā* – răbdarea; obstrucţia corespunzătoare este cea în calea non-abandonării fiinţelor *(sattvātyāga)*.

4. *Vīryapāramitā* – elanul, energia; obstrucţia corespunzătoare este cea în calea abandonării defectelor şi în calea întăririi calităţilor *(doṣaguṇahāṇivṛddhi)*.

5. *Dhyānapāramitā* – meditaţia; obstrucţia corespunzătoare este cea în calea descinderii *(avatāraṇa)*.

6. *Prajñāpāramitā* – cunoaşterea transcendentă; obstrucţia corespunzătoare este cea în cale eliberării *(vimocana)*.

Acestor şase perfecţiuni unele texte le mai adaugă încă patru:

7. *Upāyakauśalyapāramitā* – îndemânarea privitoare la metodele de eliberare; obstrucţia corespunzătoare este obstrucţia în calea non-diminuării *(akṣayatva)* acestei activităţi.

Realitatea a cărei caracteristică este lipsa erorii *(aviparyāsatattva)*

asadartho hyanityārtha utpādavyayalakṣaṇaḥ //3.5//
samalāmalabhāvena mūlatattve yathākramam /
duḥkhamādānalakṣmākhyaṃ sambandhenāparaṃ matam //3.6//

III.5-III.6 [1] . În ordine *(yathākrama)*, realitatea fundamentală *(mūlatattva)* reprezintă: obiectele *(artha)* non-existente *(asat)*, obiectele *(artha)* impermanente *(anitya)* caracterizate *(lakṣaṇa)* de apariție *(utpāda)* şi de dispariție *(vyaya)*, şi existența *(bhāva)* atât însoțită de impurități *(samala)* cât şi lipsită de impurități *(amala)*. [2]

---

manifestă." *(yajjñānānna pravarteta taddhi tattvasya lakṣaṇam)*. Totuşi, este cât se poate de plauzibil ca „aceasta" *(yat)* şi „acela" *(tad)* să se refere la unul şi acelaşi lucru şi anume la cele două erori ontologice menționate anterior: supraimpoziția şi negația. În acest caz, sensul versetului ar fi acela că o înțelegere adecvată a acestor erori conduce la abandonarea lor; este astfel rezumată metoda soteriologică a Vijñānavādei care vizează anihilarea înlănțuirii prin înțelegerea caracterului său iluzoriu.

[1] Versetele III.5 (partea a doua) – III.7 vor expune despre aşa-numita „realitate a lipsei erorii" *(aviparyāsatattva)*; altfel spus, este vorba despre o perspectivă asupra realității care evită cele patru erori *(viparyāsa)* pe care filosofii Hīnayāna le considerau ca fiind unele dintre cauzele principale ale condiției umane alterate. Aceste patru erori sunt (cf. *Aṅguttara-Nikāya,* 2.52*)*:

1. Considerarea a ceea ce este tranzitoriu *(anitya)* drept permanent *(nitya)*.
2. Considerarea a ceea ce nu este dureros *(duḥkha)* ca fiind dureros.
3. Considerarea a ceea ce este vid *(śūnya)* drept non-vid.
4. Considerarea a ceea ce este lipsit de sine *(anātman)* ca reprezentând un sine *(ātman)*.

Versetele III.5-III.7 vor scoate în evidență modul adecvat în care trebuie considerată impermanența *(anitya)*, suferința *(duḥkha)*, absența sinelui *(anātman)* şi vacuitatea *(śūnya)*, cu privire la fiecare dintre cele trei naturi *(svabhāva)*.

[2] Pasajul discută modul în care trebuie înțeleasă impermanența *(anitya)* cu referire la fiecare dintre cele trei naturi. Natura concepută este întotdeauna

caracteristicilor *(nimitta)*, cele ale ideaţiilor *(vikalpa)* şi cele ale numelor *(nāman)*.[1] Perceperea *(saṃgraha)* realităţii *(tattva)* ca unitate *(eka)* reprezintă cunoaşterea *(jñāna)* corectă *(samyak)*.[2]

Realitatea trăsăturilor distinctive *(bhedalakṣaṇatattva)*

pravṛttitattvaṃ dvividhaṃ sanniveśaḥ kupannatā /
ekaṃ lakṣaṇavijñaptiśuddhisamyakprapannatā //3.14//

III.14. Realitatea operaţională *(pravṛtti tattva)* este de două feluri *(dvividha)* şi reprezintă stabilirea *(sanniveśa)* şi starea de agitaţie *(kupannatā)*. Starea în care s-a ajuns *(prapannatā)* la purificarea *(śuddhi)* totală *(samyak)* de ideaţii *(vijñapti)* şi caracteristici *(lakṣaṇa)* reprezintă unitatea *(eka)*.[3]

---

[1] O traducere alternativă a acestui pasaj ar putea fi „Două dintre percepţii *(saṃgraha)* sunt cele ale caracteristicilor *(nimitta)* şi ideaţiilor *(vikalpa)* şi cele ale numelor *(nāman)*".

[2] Versetul discută despre „realitatea percepţiilor" *(saṃgrahatattva)*; este vorba despre modurile în care cele trei naturi sunt percepute.

Experienţa profană, adică percepţiile *(saṃgraha)* primelor două naturi *(svabhāva)*, este calificată ca „dualitate" *(dvaya)*, ca „eroare"; doar perceperea unitară a naturii desăvârşite *(pariniṣpanna)* este corectă *(samyak)*.

Experienţa naturii dependente *(paratantrasvabhāva)* este echivalată experienţei „caracteristicilor" *(nimitta)* şi a „ideaţiilor". „Caracteristici" *(nimitta)* nu trebuie interpretat ca referindu-se la o experienţă determinată, ci este vorba, în mod simplu, despre experienţa a ceva, despre percepţia pură, nedeterminată, care nu identifică niciun obiect determinat ca obiect al său.

Experienţa naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)* este echivalată experienţei „numelor" *(nāman)* sau, mai general, experienţei conceptuale, experienţei categoriilor.

Experienţa naturii desăvârşite *(pariniṣpannasvabhāva)* reprezintă perceperea unităţii *(eka)* esenţiale a tot ceea ce există.

[3] Versetul discută despre „realitatea trăsăturilor distinctive" *(bhedalakṣaṇatattva)*.

V.2. [Ea se referă] la adevărul suprem *(paramārtha)*, la actul mental *(manaskāra)*, la conformitatea cu legea *(anudharma)*, la abandonarea *(varjana)* extremelor *(anta)*, la particularități *(viśiṣṭā)* şi la lipsa particularităților *(aviśiṣṭa)*.

Adevărul suprem

..... paramā dvādaśātmikā //5.2//

V.2. [Adevărul] suprem *(parama)* are douăsprezece aspecte *(ātmika)*.[1]

audāryamāyatatvaṃ ca adhikaro'kṣayātmatā /
nairantaryamakṛcchratvaṃ vittatvaṃ ca parigrahaḥ //5.3//
ārambhaprāptiniṣyandaniṣpattiḥ paramā matā /
tataśca paramārthena daśa pāramitā matāḥ //5.4//

V.3. Sub aspectul extinderii *(audārya)*, al duratei *(āyatatva)*, al dominației *(adhikāra)*, al naturii non-epuizabile *(akṣayātmatā)*, al lipsei discontinuității *(nairantarya)*, al lipsei răului *(akṛcchratva)*, al capacității *(vitattva)*, al cuprinderii *(parigraha)*.

V.4. Al inițierii *(ārambha)*, al realizării *(prāpti)*, al continuității *(niṣyanda)* şi al desăvârşirii *(niṣpatti)* – astfel este considerat *(mata)* [adevărul] suprem *(parama)*.[2]

---

[1] „*Paramā*" apare la feminin.
Literal, „Natura *(ātmika)* [adevărului] suprem este de doisprezece feluri".

[2] Supremația realității ultime este considerată sub aceste aspecte, care, în cazul realității ultime, se găsesc la nivelul lor absolut. Primele opt aspecte avute în vedere se referă la modalitatea în care realitatea ultimă este în sine, pe când ultimele patru se referă mai degrabă la aspectele practicii ce vizează realizarea realității absolute, practică care conduce la realizarea stării desăvârşite a ființei, la realizarea stării sale supreme.

dhātupuṣṭyai praveśāya cārthasiddhyai bhavatyasau //5.8//

V.8. Întotdeauna *(satata)*, cunoaşterea transcendentă *(prajñā)* a unui Bodhisattva, care are trei aspecte *(prakāra)*[1], se produce *(bhū)* în vederea desăvârşirii *(puṣṭi)* substratului *(dhātu)*[2], penetrării *(praveśa)* [absolutului] şi îndeplinirii scopurilor *(artha)*.[3]

Conformitatea cu legea *(anudharma)*

saṃyuktā dharmacaritaiḥ sā jñeyā daśabhiḥ punaḥ /
lekhanaṃ pūjanā dānaṃ śravaṇaṃ vācanodgrahaḥ //5.9//
prakāśanātha svādhyāyaścintanā bhāvanā ca tat /
ameyapuṇyaskandhaṃ hi caritaṃ taddaśātmakam //5.10//

V.9. De asemenea, această [cunoaştere] trebuie cunoscută *(jñeya)* ca fiind asociată *(saṃyukta)* cu cele zece acţiuni *(carita)* corespunzătoare doctrinei *(dharma)*. Acestea sunt: scrierea *(lekhana)*, adoraţia *(pūjanā)*, generozitatea *(dāna)*, ascultarea *(śravaṇa)*, comunicarea *(vācana)*, iniţierea *(udgraha)*,

V.10. Explicitarea *(prakāśana)*, studiul individual *(svādhyāya)*, reflecţia *(cintanā)* şi meditaţia *(bhāvanā)*.

Aceste acţiuni *(carita)*, care sunt de zece feluri *(daśātmaka)*[4], reprezintă o cantitate *(skandha)* nemăsurată *(ameya)* de merit

---

[1] Cele trei aspecte *(prakāra)*, cele trei demersuri implicate în obţinerea cunoaşterii absolute pe care o deţine un Bodhisattva, sunt: ascultarea (doctrinei) *(śruta)*, reflectarea (la doctrină) *(cintā)* şi meditaţia (la doctrină) *(bhāvanā)*.

[2] A substratului factorilor *(dharmadhātu)*, a absolutului.

[3] Prima parte a versetului este la instrumentativ, căreia i-ar corespunde o traducere literală de genul: „Întotdeauna, prin cunoaşterea transcendentă a unui Bodhisattva, care are trei aspecte, există în vederea desăvârşirii substratului....".

[4] *„Daśātmaka"* – literal, „care au o natură înzecită".

Vasubandhu
Vijñaptimātratāsiddhi (*Viṃśikākārikā, Viṃśikākārikāvṛtti, Triṃśikākārikā)*
Stabilirea existenței unice a ideațiilor (Tratatul în 20 de versete, Comentariul la Tratatul în 20 de versete, Tratatul în 30 de versete)

Introducere

Vijñaptimātratāsiddhi este poate cea mai celebră dintre scrierile lui Vasubandhu şi constă din două tratate: *Viṃśikākārikā* şi *Triṃśikākārikā*. Primul dintre cele două tratate este mai degrabă interesat în a expune şi a contracara obiecțiile ce i se aduc doctrinei idealiste, pe când cel de-al doilea expune această doctrină într-un mod asertiv.

Viṃśikākārikā cu Viṃśikākārikāvṛtti
Tratatul în 20 de versete, cu Comentariul la Tratatul în 20 de versete

Reprezintă partea de polemică a lucrării *Vijñaptimātratāsiddhi*. Deşi titlul lucrării este *Tratatul în 20 de versete*, în realitate, numărul versetelor este de 22. În general, Vasubandhu oferă interpretări în termeni idealişti ale unor situații ce par a implica existența unor entități externe, obiective. Lucrarea este concepută sub forma unui dialog între Vasubandhu şi un oponent virtual, adept al filosofiei realiste.

Filosofia realistă avută în vedere este în general atomismul şcolii Vaiśeșika, foarte influent în India la acea vreme; astfel se explică interesul ridicat al lui Vasubandhu în a respinge teoria atomistă.

Deşi lucrarea este predominant polemică, uneori Vasubandhu îşi expune propriile sale teorii idealiste ca alternativă la teoriile realiste respinse.

Cele 22 de versete ale lucrării au fost comentate de Vasubandhu însuşi; comentariul, numit *Viṃśikākārikāvṛtti*, este tradus laolaltă cu versetele.

Atât versetele, cât şi comentariul la ele s-au păstrat în originalul sanskrit. Există mai multe ediţii ale textului şi, de asemenea, mai multe traduceri în limbile moderne.

Prezenta traducere a fost efectuată după ediţia sanskrită a lui Sylvan Levi (1925) *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes. În realizarea ei au fost de asemenea consultate traducerile lui Sylvan Levi în Levi, Sylvan. (1932), *Materiaux pour l'etude du systeme Vijñapti-mātra,* Paris:Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, pp. 43-59, cea a a lui Anacker în Anacker, S. (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidas, pp. 161-175, cea a lui Kochumuttom în Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pag. 164-196, cea a lui Tola şi Dragonetti în Fernando Tola, Carmen Dragonetti. (2004), *Being as Consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism,* Delhi: Motilal Banarsidass, cea a lui Wood în Wood, Thomas E. (1999), *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda,* Delhi: Motilal Banarsidass şi cea a lui Cook, în Cook, Francis H. (1999), *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60 – I, II, III, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, pp. 385-408.

Pentru o mai bună sistematizare a textului, am introdus câteva subtitluri, marcate prin subliniere; ele nu aparţin originalului, ci traducătorului.

Textul sanskrit reproduce ediţia lui Anacker (1998), pp. 413-421. Ediţia sa este identică cu cea a lui Levi (1925).

Triṃśikākārikā
Tratatul în 30 de versete

Triṃśikākārikā (*Tratatul în 30 de versete)* constituie expunerea asertivă a doctrinei idealiste, efectuată de Vasubandhu. După ce în tratatul precedent Vasubandhu a respins principalele obiecţii ce se aduc idealismului, în această scriere Vasubandhu îşi expune propria sa doctrină.

Expunerea din acest text constituie forma clasică a filosofiei Vijñānavāda, lucrarea constituind un punct de referinţă pentru istoria doctrinei Vijñānavāda.

Se pare că au existat un număr destul de mare de comentarii sanskrite la acest text, având în vedere importanţa sa. Până astăzi, doar un singur comentariu, cel al lui Sthiramati, a supravieţuit integral în originalul sanskrit. Deoarece scrierile lui Vasubandhu pe teme ce ţin de filosofia idealistă sunt relativ succinte, Sthiramati, care a comentat şi alte texte importante ale Vijñānavādei, are un aport consistent în constituirea doctrinei clasice a Vijñānavādei. Există anumite elemente doctrinare ce nu apar la Asaṅga sau la Vasubandhu şi care pot fi întâlnite doar în scrierile lui Sthiramati. Comentariul lui Sthiramati la *Triṃśikā*, *Triṃśikābhāṣya*, detaliază într-un mod considerabil majoritatea ideilor din acest text.

Recent au mai fost descoperite fragmente sanskrite dintr-un alt comentariu sanskrit al textului, cel al lui Vinītadeva, denumit *Triṃśikāṭīkā*, comentariu care însă nu se ridică la valoarea lucrării lui Sthiramati.

Un autor şi compilator chinez, Hiuan-Tsang, elaborează o lucrare, *Ch'eng-wei-shih-lun*, ce se pretinde a fi o compilaţie a comentariilor sanskrite la *Triṃśikā*. Lucrarea însăşi are forma unui comentariu, iar Hiuan-Tsang menţionează şi pretinde a cita, sau cel puţin a parafraza, din zece comentarii asupra lucrării lui Vasubandhu. Despre unele dintre acestea nu se cunoaşte nimic altceva decât ceea ce afirmă Hiuan-Tsang despre ele. Alte comentarii, cum ar fi cele ale lui Paramārtha sau Dharmapāla, s-au păstrat în chineză. Este de remarcat

faptul că Hiuan-Tsang se referă cel mai frecvent la comentariul lui Sthiramati, care astfel pare a fi nu doar cel mai norocos dintre ele (deoarece este singurul care a supraviețuit integral în sanskrită), dar totodată şi cel mai valoros.

Lucrarea a fost editată de mai multe ori în sanskrită şi, de asemenea, a fost tradusă de mai multe ori în limbile moderne.

Prezenta traducere a fost efectuată după ediția sanskrită a lui Sylvan Levi (1925) *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes. În realizarea ei au fost de asemenea consultate traducerile lui Sylvan Levi în Levi, Sylvan. (1932), *Materiaux pour l'etude du systeme Vijñapti-mātra,* Paris:Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, pp. 61-123, cea a a lui Anacker în Anacker, S. (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidas, pp. 186-189, cea a lui Kochumuttom în Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 127-163, cea a lui Ganguly în Ganguly, Swati. (1992), *Treatise in Thirty Verse son Mere-consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass, cea a lui Poussin în Vallee Possin, Louis de la. (1928, 1929), *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris:Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol I (1928), vol. II (1929), cea a lui Chatterjee în Chatterjee, K. N. (1980), *Vijñaptimaatrataa-siddhi,* Varanasi: Kishor Vidya Niketan, cea a lui Tola şi Dragonetti în Fernando Tola, Carmen Dragonetti. (2004), *Being as Consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism,* Delhi:Motilal Banarsidass, cea a lui Wood în Wood, Thomas E. (1999), *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda,* Delhi: Motilal Banarsidass, şi cea a lui Cook, în Cook, Francis H. (1999), *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60 – I, II, III, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, pp. 373-384.

De asemenea, pentru redactarea notelor au fost consultate comentariile lui Sthiramati[1], cel al lui Vinītadeva[2], cât şi compilaţia lui Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*[3].

Întrucât textul este foarte dens, pentru o mai bună sistematizare a ideilor, am introdus subtitluri, subliniate; acestea nu ţin de textul original, ci reprezintă aportul traducătorului.

Textul sanskrit reproduce ediţia lui Anacker (1998), pp. 422-423. Ediţia sa este identică cu cea a lui Levi (1925).

---

[1] Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*
sanskrit şi trad. engleză în:Chatterjee, K. N. (1980), *Vijñaptimaatrataa-siddhi,* Varanasi: Kishor Vidya Niketan, sanskrit în:Levi, Sylvan. (1925), *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris:Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, trad franceză în:Levi, Sylvan. (1932), *Materiaux pour l'etude du systeme Vijñapti-mātra,* Paris:Champion, Bibliotheque de lEcole des Hautes Etudes, pp. 61-123.

[2] Fragmentele sanskrite rămase editate în Jaini, Padmanabh S. (1985), "The Sanskrit Fragments of Vinītadeva's Triṃśikā-ṭīkā", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, vol.48, no.3, pag. 470-492.

[3] Trad franceză în:Vallee Possin, Louis de la. (1928, 1929), *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris:Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol I (1928), vol. II (1929), trad. engleză parţială în:Ganguly, Swati. (1992), *Treatise in Thirty Verse son Mere-consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass, trad. Engleză în Cook, Francis H. (1999), *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60 – I, II, III, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, pp.1-372.

Vasubandu
Viṃśikākārikāvṛtti

Comentariul la Tratatul în 20 de versete

mahāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate / cittamātraṃ bho jinaputrā yaduta traidhātukamiti sūtrāt / cittaṃ mano vijñānaṃ vijñaptiśceti paryāyāḥ / cittamatra sasaṃprayogamabhipretaṃ / mātramityarthapratiṣedhārthaṃ /

În Mahāyāna, se stabileşte *(vyavasthā)* că cele ce ţin de cele trei domenii *(traidhātuka)* reprezintă doar ideaţie (*vijñaptimātra*)[1]

„– O, Jinaputrā, cele ce ţin de cele trei domenii *(traidhātuka)* sunt doar conştiinţă *(cittamātra)*." – astfel [se afirmă], conform Sūtrelor.

„Conştiinţă" *(citta)*, „minte" *(manas)* şi „ideaţie" *(vijñapti)* – acestea sunt sinonime *(paryāya)*.[2] Aici, prin „conştiinţă" *(citta)* sunt înţelese *(abhipreta)* şi cele asociate *(samprayoga)* [ei].[3] „Doar" *(mātra)* [este folosit] cu scopul *(artha)* de a respinge *(pratiṣedha)* [existenţa] obiectelor *(artha)*.

---

[1] Cosmologia budhistă identifică trei registre distincte, trei „planuri", trei „domenii" *(dhātu)*, la nivelul fenomenalului: domeniul dorinţei *(kāmadhātu)*, domeniul formei *(rūpadhātu)* şi domeniul absenţei formei *(arūpadhātu)*. Vezi nota la *Madhyāntavibhāga*, I.8!

[2] Într-o folosire mai riguroasă, în Vijñānavāda, termenul *„manas"* („minte") nu este sinonim cu *„citta"* („conştiinţă") şi cu *„vijñapti"* („ideaţie"), ci desemnează acea ipostază a conştiinţei care este responsabilă de experienţa eronată a identificării cu sinele individual *(ātman)*.

[3] Adică stările ei determinate.

vijñaptimātramevaitadasadarthāvabhāsanāt /
yadvat taimirikasyāsatkeśoṇḍrakādidarśanaṃ //1//

1. Acestea sunt doar ideaţie *(vijñaptimātra)* deoarece reprezintă apariţie *(avabhāsana)* a unor obiecte *(artha)* ireale *(asat)*, asemenea vederii *(darśana)* iluziilor *(keśoṇḍraka)*[1] şi a altor [lucruri] ireale de către cel cu vederea afectată *(taimirika)*.

Natura ideatică a „locaţiilor”

atra codyate /

Aici, se ridică [obiecţia]:

na deśakālaniyamaḥ saṃtānāniyamo na ca /
na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptiryadi nārthataḥ //2//

2. Dacă ideaţiei *(vijñapti)* nu îi sunt ataşate *(yukta)* obiecte *(artha)* nu ar mai fi logică *(yukta)* nicio determinaţie *(niyama)* spaţio-temporală *(deśakāla)*, nici determinaţia *(niyama)* seriilor personale *(saṃtāna)*[2] şi nici efectuarea *(kriyā)* unei acţiuni *(kṛtya)*.

kimuktaṃ bhavati / yadi vinā rūpādyarthena rūpādivijñaptirutpadyate na rūpādyarthāt / kasmāt kvaciddeśa utpadyate na sarvatra / tatraiva ca deśe kadācidutpadyate na sarvadā /

---

[1] Termenul „*keśoṇḍraka”* se referă la acele iluzii având aspectul unei urzeli de fire de păr care le apar celor cu vederea începţoşată.

[2] „Serie [personală]” *(saṃtāna)* se referă la persoană, la fiinţa umană. Un individ uman reprezintă, conform budhismului, doar o serie *(saṃtāna)* de factori *(dharma)* discreţi, lipsiţi de orice principiu de unitate. Unitatea personală reprezintă doar o iluzie, o construcţie fictivă a imaginaţiei.

evaṃ tāvadanyānyairdṛṣṭāntairdeśakālaniyamādicatuṣṭayaṃ siddhaṃ /

Astfel *(evaṃ)*, până acum *(tāvad)*, printr-un exemplu *(dṛṣṭānta)* sau prin altul *(anyānya)*, demonstrația *(siddha)* quadruplă *(catuṣṭaya)* a determinației *(niyama)* spațio-temporale *(deśakāla)* şi a celorlalte [a fost realizată].

..... narakavatpunaḥ /

Şi asemănătoare iadului *(naraka)*.

siddhamiti veditavyaṃ / narakeṣviva narakavat / kathaṃ siddhaṃ /

Demonstrația *(siddha)* trebuie cunoscută *(veditavya)* astfel. Asemănător iadului *(naraka)* înseamnă asemenea celor din iad. Cum se demonstrează *(siddha)*?

sarvaṃ narakapālādidarśane taiśca bādhane //4//[1]

Toți *(sarva)* văd *(dṛś)* paznicii iadului *(narakapāla)* şi altele şi sunt chinuiți *(bādhana)* de către acestea.[2]

---

[1] Ediția lui Anacker separă această linie, plasând „*sarvaṃ"* în continuarea liniei precedente, „*...narakavatpunaḥ/"*, însă această separație a versetului nu este justificată din punct de vedere semantic.

[2] Se reia argumentul cum că experiențele specifice iadului nu reprezintă experimentarea unei situații reale, această interpretare presupunând numeroase absurdități, ci doar actualizarea anumitor reziduuri karmice.

yathā hi narakeṣu nārakāṇāṃ narakapālādidarśanaṃ deśakālaniyamena siddhaṃ śva[na] [1] *vāyasāyasaparvatādyāgamanagamana darśanaṃ cetyādigrahaṇena sarveṣāṃ ca naikasyaiva taiśca tadbādhanaṃ siddhamasatsvapi narakapālādiṣu samānasvakarmavipākādhipatyāt / tathānyatrāpi sarvametaddeśakālaniyamādicatuṣṭayaṃ siddhamiti veditavyaṃ //*

Astfel *(yathā)*, în iad *(naraka)*, toţi *(sarva)* văd *(darśana)* paznicii iadului *(narakapāla)* şi celelalte [lucruri] caracteristice iadului *(nāraka)*, toţi văd câini *(śvāna)*, păsări *(vāyasa)*, răngi *(āyasa)*, munţi *(parvata)* care se apropie *(āgamana)* şi se îndepărtează *(gamana)*, toţi percep *(grahaṇa)* [aceste] apariţii *(cetya)* şi altele, şi nu doar unul *(eka)* [dintre ei]. Deoarece se află sub determinaţia *(ādhipatya)* maturizării *(vipāka)* propriilor [întipăriri] karmice *(svakarma)*, care sunt asemănătoare *(samāna)*, s-a stabilit *(siddha)* chinuirea *(bādhana)* lor de către aceste [entităţi ale iadului], deşi paznicii iadului şi celelalte sunt ireale *(asat)*. În felul acesta *(tathā)*, demonstraţia *(siddha)* quadruplă *(catuṣṭaya)* a tuturor acestora, a determinaţiei *(niyama)* spaţio-temporale *(deśakāla)* şi a celorlalte, [a fost realizată] şi în alt mod *(anyatra)*[2] – astfel trebuie să se cunoască *(veditavyaṃ)*.

kiṃ punaḥ kāraṇaṃ narakapālāste ca śvāno vāyasāśca satvā neṣyante / ayogāt / na hi te nārakā yujyante / tathaiva tadduḥkhāpratisaṃvedanāt / paraspparaṃ yātayatāmime nārakā ime narakapālā iti vyavasthā na syāt / tulyākṛtipramāṇabalānāṃ ca parasparaṃ yātayatāṃ na tathā bhayaṃ syāt / tulyākṛtipramāṇabalānāṃ ca parasparaṃ yātayatāṃ na tathā bhayaṃ syāt / dāha duḥkhaṃ ca

---

[1] Textul editat de Anacker este „*śvavāyasāyasaparvatādyāgamanagamana*". Fie este vorba de o greşeală de tipar a ediţiei moderne, fie o greşeală în redactarea originală, *[na]* trebuind să fie neapărat suplimentat în acea sintagmă.

[2] „*Anyatra"* – literal, „în altă parte".

(kaṇṭaka) din pădurea *(vāna)* Śālmali îşi coboară *(adhomukhībhū)* şi îşi ridică vârfurile *(ūrddhvamukhībhū)*.[1]

na te na saṃbhavantyeva /

[Obiecţie]: Nu este [adevărat] că acestea nu iau naştere *(saṃbhū)*.

Natura ideatică a procesului karmic

yadi tatkarmabhistatra bhūtānāṃ sambhavastathā /
iṣyate pariṇāmaśca kiṃ vijñānasya neṣyate //6//

6. Dacă se acceptă *(iś)* producerea *(saṃbhava)* unor entităţi *(bhūta)* ca rezultate *(pariṇāma)*[2] ale karmei, atunci, tot la fel *(tathā)*, de ce să nu se accepte *(iś)* [producerea] unor ideaţii *(vijñāna)* [drept rezultate]?[3]

---

[1] „*adhomukhībhavanta ūrddhvamukhībhavanta*" – literal, „îşi coboară vârfurile *(adhomukhībhū)* şi îşi ridică vârfurile *(ūrddhvamukhībhū)*".

[2] „*Pariṇāma"* – literal, „transformare".

[3] O anumită trăsătură a ontologiei Vijñānavāda stă la baza unui alt argument, chiar mai constrângător decât cele precedente, în favoarea non-implicării niciunui „obiect" în procesul experienţei. Cauzele manifestării experienţei, conform filosofiei Vijñānavāda, sunt condiţia afectată de ignoranţă a conştiinţei, activitatea sa volitivă, reziduurile karmice ce se acumulează la nivelul conştiinţei datorită implicării sale în experienţă. Cauzele manifestării obiectelor sunt de găsit la nivelul conştiinţei, iar aceasta face cât se poate de firesc ca însăşi manifestarea obiectelor să fie un proces ce are loc în conştiinţă. Dacă obiectele ar exista în afara conştiinţei, aceasta ar echivala cu o situaţie în care cauza şi efectul ar ţine de planuri diferite ale existenţei, ori aceasta ridică probleme importante în legătură cu modul în care

vijñānasyaiva tatkarmabhistathā pariṇāmaḥ karmānneṣyate kiṃ punarbhūtāni kalpyante / api ca /

De ce nu se acceptă *(iś)* o astfel de transformare *(pariṇāma)* în ideații *(vijñapti)* datorită karmei? De ce se concepe *(klp)* [o transformare] în entități *(bhūta)*? Şi, de asemenea,

karmaṇo vāsanānyatra phalamanyatra kalpyate /
tatraiva neṣyate yatra vāsanā kiṃ nu kāraṇam //7//

7. Se consideră *(klp)* că întipăririle *(vāsanā)* karmice se află undeva *(anyatra)* iar efectele *(phala)* [lor] în altă parte *(anyatra)*[1] şi nu se acceptă *(iś)* că [efectele] pot fi tot acolo *(tatraiva)* unde *(yatra)* sunt şi întipăririle *(vāsanā)*. Care este cauza *(kāraṇa)*?

yena hi karmaṇā nārakāṇāṃ tatra tādṛśo bhūtānāṃ sambhavaḥ kalpyate pariṇāmaśca tasya karmaṇo vāsanā teṣāṃ vijñānasaṃtānasanniviṣṭā nānyatra / yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṃ tādṛśo vijñānapariṇāmaḥ kiṃ neṣyate / yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalaṃ kalpyata iti kimatra kāraṇaṃ //

Se consideră *(klp)* că acele [întipăriri] karmice prin care iau naştere *(saṃbhava)* fiinţele infernale *(nāraka)* şi alte entități *(bhūta)* asemănătoare, şi transformările *(pariṇāma)* acestor întipăriri *(vāsanā)*

---

s-ar putea realiza conexiunea lor. Astfel că explicația karmică a manifestării face ca echivalarea a ceea ce, în mod obişnuit, este considerat drept „obiect" cu o manifestare a conştiinţei să nu fie doar de preferat interpretării sale ca ceva de natură materială, distinctă de conştiință, dar chiar să constituie o necesitate.

[1] Textul sanskrit nu conține opoziția „undeva" – „în altă parte", ci foloseşte, pentru ambele adverbe, *„anyatra"*, literal, „în altă parte", accentuând astfel distincția de localizare.

Însă, atunci când [lumea] este trezită *(prabuddha)* datorită obţinerii *(lābha)* cunoaşterii *(jñāna)* transcendente *(lokottara)*, [cunoaştere] lipsită de reprezentări *(nirvikalpa)* [1], [care este] contracarantul *(pratipakṣa)* acelei [stări de somn], atunci, datorită apariţiei *(bhāva)* cunoaşterii mundane *(laukika)* pure *(śuddha)* obţinută ulterior acestei [iluminări] *(tatpṛṣṭhalabdha)*, a [cunoaşterii] care reflectă [totul] *(saṃmukhin)*, se înţelege *(avagam)* în mod corect *(yathāvat)* non-existenţa *(abhāva)* obiectelor *(viṣaya)*.[2] Aceste [situaţii] sunt identice *(samāna)*.[3]

---

interpretează experienţa ignorantă specifică condiţiei umane în termeni idealişti. Astfel că, în cazul fiinţei umane, puritatea realităţii ultime este afectată de prezenţa experienţei conştiinţei *(citta, vijñāna)*, de prezenţa întipăririlor *(vāsanā)* ce există la nivelul acestei conştiinţe şi care predispun fiinţa umană la a opera discriminări categoriale fictive.

[1] Adică datorită obţinerii cunoaşterii realităţii autentice, a realităţii ultime.

[2] „Cunoaşterea obţinută ulterior acestei [iluminări]" *(tatpṛṣṭha-labdhajñāna)*, „cunoaşterea mundană pură" *(śuddhalaukikajñāna)*, cunoaş-terea care reflectă [totul] *(ādarśajñāna)* (textul foloseşte termenul „*saṃmukhin*" în loc de „*ādarśa*"; cele două cuvinte au sensuri similare, „*ādarśa"* fiind totuşi cel consacrat în literatura budhistă), se referă la atotcunoaşterea *(sarvajñā)*, la experienţa atotcuprinzătoare ce caracterizează condiţia iluminată. Această cunoaştere este nu doar universală, ci, în egală măsură, lipsită de eroare, şi astfel, la nivelul său, manifestarea se arată ca simplă apariţie, ca simplu fenomen având o natură ideatică şi fiind lipsit de substanţialitate proprie, şi nu ca o multitudine de obiecte determinate. Obiectul determinat constituie ficţiune pură şi astfel experienţa sa nu se regăseşte la nivelul acestui tip de cunoaştere.

[3] Adică situaţia condiţiei umane obişnuite şi a iluminării *(prabuddha)*, pe de o parte, şi cea a somnului şi a trezirii, pe de altă parte.

Forme atipice de „cunoaştere” *(jñāna)*[1]

yadi vijñaptimātramevedaṃ paracittavidaḥ kiṃ paracittaṃ jānantyatha na / kiṃcātaḥ / yadi na jānanti kathaṃ paracittavido bhavanti / atha jānanti /

Dacă [toate] acestea sunt doar ideaţie *(vijñaptimātra)*, cei care cunosc conştiinţa altora *(paracittavid)* cunosc *(jñā)* conştiinţa altora *(paracitta)* sau nu? Şi ce [rezultă] de aici *(ataḥ)*? Dacă nu cunosc *(jñā)*, cum mai pot fi *(bhū)* cunoscători ai conştiinţei altora *(paracittavid)*? Sau o cunosc *(jñā)*?

---

[1] Pasajul preîntâmpină obiecţiile ce ar putea fi ridicate pornind de la existenţa unor anumite forme atipice de „cunoaştere” *(jñāna)*, cum ar fi cunoaşterea conştiinţei altora *(paracittavid)* sau cunoaşterea absolută. Aceste situaţii par să se sustragă interpretării idealiste a cunoaşterii, aşa cum este aceasta elaborată de autorii Vijñānavāda, întrucât niciuna din acestea nu este reductibilă la simpla manifestare a unor ideaţii *(vijñapti)*. Budhismul accepta existenţa unor fiinţe având capacitatea de a cunoaşte ceea ce se petrece în conştiinţa altora, or este problematic să se considere că obiectul acestei cunoaşteri, adică conştiinţele altora, constituie doar ideaţie *(vijñapti)* a propriei conştiinţe. Replica lui Vasubandhu este aceea că, deşi în cazul acestui tip de cunoaştere sunt implicate elemente ce nu au o natură ideatică, totuşi aceasta nu compromite teza idealistă a Vijñānavādei, întrucât aceste elemente nu constituie „obiecte” propriu-zise. Cunoaşterea conştiinţei altora ar fi similară cunoaşterii propriei conştiinţe, asemenea auto-reflexivităţii pe care o experimentează orice individ. În acest caz, deşi este implicat şi un anumit element ce este altceva decât ideaţie, totuşi, aceasta nu compromite cu nimic idealismul deoarece acest element nu poate fi considerat drept un „obiect”. Similar este şi cazul cunoaşterii absolute, în care, de asemenea, este implicat un element de natură non-ideatică, însă fără ca aceasta să implice existenţa unui „obiect” al acelei cunoaşteri. Vasubandhu chiar exclude aceste situaţii mai speciale din categoria „cunoaşterii” *(jñāna)*, calificându-le pe acestea drept „non-cunoaştere” *(ajñāna)*.

Vasubandhu

Triṃśikākārikā

Tratatul în 30 de versete

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā //1//
vipāko mananākhyaśca vijñaptirviṣayasya ca /

1. „Persoană" *(ātman)* şi „entitate" *(dharma)* reprezintă folosiri figurative *(upacāra)* care se manifestă *(pravṛt)* în mod divers *(vividha)* în transformările *(pariṇāma)* conştiinţei *(vijñāna)*.[1]

---

[1] „Transformările conştiinţei" *(vijñānapariṇāma)* se referă la natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, la fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* care reprezintă o serie de transformări continue ale factorilor *(dharma)*, entităţi cărora Vijñānavāda le atribuie o natură ideatică *(vijñapti)*. Acest flux cauzal este considerat a fi real.

La nivelul acestui flux cauzal având realitate se individualizează, într-un mod iluzoriu, subiecţii, persoanele *(ātman)*, şi obiectele, entităţile *(dharma)*; registrul acestora este considerat a fi absolut ireal *(atyanta abhāva)*.

Statutul de „folosire figurativă", de „metaforă" *(upacāra)*, relevă tocmai acest dublu aspect implicat în ideea de „obiect" *(dharma)* sau de „individ" *(ātman)*, şi anume coprezenţa unui aspect de non-existenţă, de irealitate *(abhāva)*, cât şi a unuia de existenţă, de realitate *(bhāva)*.

Cuvintele limbajului comun reflectă un anumit mod de a interpreta manifestarea fluxului cauzal, a naturii dependente, mai exact, ele reflectă interpretarea conceptuală a manifestării, interpretare ce caracterizează experienţa umană şi care înfăţişează registrul manifestat ca pe un domeniu constituit dintr-o multitudine de obiecte determinate categorial, de obiecte autonome. Considerarea acestor cuvinte ca folosiri figurative, ca metafore,

vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /
tena tannāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam //17//

17. Transformările *(pariṇāma)* conştiinţei *(vijñāna)* reprezintă ideaţiile *(vikalpa)*.[1] Ceea ce reprezintă ideaţie a acestei [conştiinţe], acelea nu există *(as)*[2] şi, prin aceasta, toate *(sarva)* reprezintă doar ideaţie *(vijñāptimātraka)*.

sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmastathā tathā /
yātyanyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate //18//

Starea de lipsă a cunoaşterii *(asaṃjñika)* reprezintă, conform cosmologiei budhiste, o condiţie paradisiacă destul de elevată, care se caracterizează prin absenţa totală a oricărei discriminări conceptuale.

„Cele două realizări" *(samāpatti dvaya)* se referă la două condiţii elevate la care se ajunge prin practica soteriologică budhistă şi anume starea lipsită de conceptualizare *(asaṃjñīsamāpatti)* şi starea de încetare *(nirodhasamāpatti)*.

[1] *„Vikalpa"* – literal, „discriminare". Totuşi, în acest context, *„vikalpa"* nu are sensul de „discriminare", de „ideaţie determinată", ci pe acela de „ideaţie", la modul generic. Termenul *„vikalpa"* conţine atât sintagma *„kalpa"*, cu sensul de „ideaţie", cât şi particula *„vi"*, cu sensul de „delimitare", de „discriminare". În contextul prezent se păstrează doar conotaţia de „ideaţie" *(kalpa)*.

[2] Literal „Ceea ce e «ideatizat» *(vikalpyate)* de către această [conştiinţă], aceea nu există".

„Nu există" *(nāsti)* are sensul de a nu avea substanţialitate proprie, de a nu exista în calitate de obiect.

ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantrataḥ /
anityatādivad vācyo nādṛṣṭe'smin sa dṛśyate //22//

22. De aceea *(ataḥ)*, ea nu este nici diferită *(anya)*, nici non-diferită *(ananya)* de cea dependentă *(paratantra)*. Este descrisă *(vācya)* ca fiind asemănătoare impermanenței *(anityatā)* şi celorlalte.[1] Atunci când una nu este văzută *(adṛṣṭa)*, nici cealaltă nu se arată *(dṛś)*.[2]

trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām /
sandhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā //23//

---

[1] Fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* sunt considerate drept un aspect al realității ultime, drept o „funcție", drept o „emanație" a acesteia. Fluxul cauzal este asociat absolutului, ține în mod firesc de natura realității ultime, însă fără ca aceasta să presupună şi o echivalare a fluxului cauzal cu realitatea ultimă. Astfel că natura dependentă nu poate fi considerată nici ca fiind distinctă, dar nici ca fiind totuna cu natura absolută.

Natura absolută reprezintă substanțialitatea în care este stabilit fluxul cauzal, în care este stabilită emanația ce constituie natura dependentă. În acest sens, ea este este asemănătoare impermanenței *(anityatā)* ce poate fi găsită la nivelul tuturor experiențelor impermanente *(nitya)* ca esență a lor.

[2] Textul sanskrit nu conține în mod explicit alternanța „una" – „cealaltă", fiind folosite două pronume, *„tad"* (la nominativ, *„sa"*) şi *„idam"* (la locativ, *„asmin"*), care au aproximativ acelaşi sens, de pronume personal-demonstrativ, pers. III, singular.

Natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, este pe deplin realizată doar atunci când are loc comprehensiunea naturii desăvârşite, a realității ultime în care este stabilită natura dependentă. Deoarece natura desăvârşită şi natura dependentă reprezintă deopotrivă realitate, nu este posibilă realizarea doar a uneia dintre ele. În cazul naturii desăvârşite şi a celei dependente, realizarea, respectiv non-realizarea lor, se produc întodeauna concomitent.

acitto'nupalambho'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat /
āśrayasya parāvṛttirdvidhā dauṣṭhulyahānitaḥ //29//

Condiția absolută

29. Aceasta [1] reprezintă lipsa conştiinței *(citta)*, lipsa comprehensiunii *(upalambha)*, reprezintă cunoaşterea *(jñāna)* supra-mundană *(lokottara)*, reprezintă revoluționarea bazei *(āśraya parāvṛtti)* [2], reprezintă abandonarea *(hānita)* celor două tipuri de maleficitate *(dauṣṭhulya)*[3].

sa evānāsravo dhāturacintyaḥ kuśalo dhruvaḥ /
sukho vimuktikāyo'sau dharmākhyo'yaṃ mahāmuneḥ //30//

30. Acesta însuşi este cel lipsit de tendința către proliferare *(anāsrava)*[4], este substratul *(dhātu)*, este cel de negândit *(acintya)*, cel benefic *(kuśala)*, cel stabil *(dhruva)*, cel beatific *(sukha)*. Acesta este corpul eliberat *(vimuktikāya)*, acesta este cunoscut *(ākhya)* drept [corpul] absolut *(dharma)*[5] al marilor asceți *(mahāmuni)*.[1]

---

[1] Adică condiția absolută.

[2] Vijñānavāda foloseşte termenul „*āśraya parāvṛtti*” – „revoluționarea bazei/fundamentului” pentru a desemna demersul mistic, demersul ce urmăreşte revoluționarea manifestării; aici termenul este folosit mai degrabă pentru desemnarea finalității acestui demers.

[3] Adică „obstrucțiile perturbațiilor” *(kleśāvaraṇa)* şi „obstrucțiile obiectelor cognoscibile” *(jñeyāvaraṇa)*.

Vezi *Madhyāntavibhāga*, II.17!

[4] Tendința către proliferare *(āsrava)* reprezintă acea tendință a manifestării alterate către propria sa perpetuare, către menținerea continuității.

[5] „Corpul absolut” *(dharmakāya)* – denumire pe care Mahāyāna primară o consacră pentru referirea la realitatea ultimă.

Vasubandhu
Trisvabhāvanirdeśa
Indicațiile referitoare la cele trei naturi
Introducere

Textul este considerat a fi ultima dintre scrierile lui Vasubandhu; paternitatea lui Vasubandhu asupra acestui text a fost uneori disputată. Tradiția tibetană a atribuit uneori textul lui Nāgārjuna[1], însă faptul că ontologia Mahāyānei este discutată într-un mod explicit în termenii celor trei naturi indică apartenența sigură a scrierii la şcoala Vijñānavāda. Stilul şi ideile vehiculate îl indică cu destul de multă certitudine pe Vasubandhu ca autor al textului.

Scrierea oferă o expunere succintă a ontologiei tripartite a Vijñānavādei. Ceea ce conferă textului o valoare sporită este insistența asupra unității celor trei naturi (versetele 11-22); literatura Vijñānavādei a fost în general interesată mai degrabă în a disocia cele trei naturi *(svabhāva)*, pentru a apăra puritatea naturii desăvârşite *(pariniṣpanna)* şi a celei dependente *(paratantra)* în fața amenințărilor venite din partea alterației caracteristice naturii concepute *(parikalpita)*. Această abordare periclita însă ontologia monistă. *Trisvabhāvanirdeśa* este unul dintre puținele texte ce par mai degrabă interesate să apere ontologia monistă, insistând asupra unității celor trei naturi, decât să apere puritatea realității prin disocierea naturilor.

Un alt element doctrinar specific este folosirea termenului *„dvaya"* („dualitate") pentru referința la natura concepută *(parikalpita)*; prin aceasta se accentuează faptul că natura concepută presupune determinație, delimitație, dualitate *(dvaya)*.

---

[1] Vezi Vallée-Poussin, Louis de La. (1933) „Le Petit Traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures *(Trisvabhāvanirdeśa)*", *Mélanges Chinoises et Bouddhiques,* vol. 2, pp. 147-161.

Textul s-a păstrat integral în originalul sanskrit, cât şi în traduceri tibetane şi chineze. Originalul sanskrit a fost editat de mai multe ori şi, de asemenea, există mai multe traduceri ale scrierii în limbi europene.

Prezenta traducere a fost efectuată după ediția sanskrită a lui S. Anacker (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi:Motilal Banarsidas, pag.464-466. În realizarea traducerii au fost de asemenea consultate traducerile lui Anacker, în acelaşi volum (pag. 291-296), a lui Garfield în Garfield, Jay L. (1997), „Vasubandhu's 'Treatise on the Three Natures' translated from the Tibetan edition with a commentary", *Asian Philosophy* 6.2:133-154, a lui Kochumuttom în Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 90-126, a lui Tola şi Dragonetti în Fernando Tola, Carmen Dragonetti. (2004), *Being as Consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism,* Delhi:Motilal Banarsidass.

Textul, nu foarte lung, nu are nicio diviziune internă, deşi este destul de dens; drept urmare, pentru o mai bună sistematizare a ideilor, am introdus subtitluri, marcate prin subliniere; acestea nu țin de textul original, ci reprezintă aportul traducătorului.

Textul sanskrit reproduce ediția lui Anacker (1998), pp. 464-466. La versetul 8 s-a operat totuşi o mică corectură, semnalată în nota la verset.

tasya khyāturyathākhyānaṃ yā sadā'vidyamānatā /
jñeyaḥ sa pariniṣpannasvabhāvo'nanyathātvataḥ //3//

3. Starea permanentă *(sadā)* de non-existență *(avidyamāna)* a apariției *(khyātu)* [obiectului] şi a modului în care el apare *(yathākhyāna)* trebuie cunoscută *(jñeya)* ca fiind natura desăvârşită *(pariniṣpanna svabhāva)*, datorită faptului de a nu fi [niciodată] altfel *(ananyathātva)*.[1]

tatra kiṃ khyātyasatkalpaḥ kathaṃ khyāti dvayātmanā /
tasya kā nāstitā tena yā tatrā'dvayadharmatā //4//

4. În acest caz *(tatra)*, ce *(kiṃ)* apare *(khyā)*? Conceperea *(kalpa)* a ceva non-existent *(asat)*.[2]

---

ca simplă experiență a ceva nedeterminat, ca experiența a „ceea ce apare" *(yatkhyāti)*, fără ca acest „ceea ce apare" să primească vreo identitate, vreo determinație categorială.

„Modul în care apare" *(yathā khyāti)*, identitatea categorială a experienței, constituie natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, reprezintă pură fantezie a subiectului ce experimentează.

[1] Natura desăvârşită *(pariniṣpannasvabhāva)* reprezintă substanțialitatea imuabilă situată dincolo de fenomenalul constituit din fluxul cauzal al naturii dependente şi din registrul identităților determinate categorial (natura concepută).

[2] În acest context, verbul *„klp"* – „a concepe" nu presupune discriminare categorială, nu se referă la activitatea specifică a conştiinței umane, ci se referă, mai degrabă, la apariția manifestării ca ideație *(vijñapti, kalpa)* a conştiinței universale *(ālayavijñāna)*. Termenul desemnează aici natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* identificat cu conştiința *(vijñāna)*.

7. Primului tip de conştiinţă *(citta)* i se spune *(vac)* „Citta” deoarece constă dintr-o acumulare *(cita)* de germeni *(bīja)*, întipăriri *(vāsanā)* şi perturbaţii *(saṃkleśa)*. Celui de-al doilea tip [de conştiinţă i se spune „Citta”] deoarece manifestă *(pravṛtti)* diferitele *(citra)* apariţii *(ākāra)*.[1]

samāsato'bhūtakalpaḥ sa caiṣa trividho mataḥ /
vaipākikastathā naimittiko'nyaḥ prātibhāsikaḥ //8//

8. Pe scurt *(samāsataḥ)*[2], construcţia *(kalpa)* a ceea ce nu există *(abhūta)*[3] este considerată *(mata)* a fi de trei tipuri *(trividha)*: ce constă în maturizare *(vaipākika)*, ce constă în caracteristici *(naimittika)*, ce constă în manifestare *(prātibhāsika)*.

---

[1] Etimologie eronată a cuvântului *„citta”*, care în realitate provine de la rădăcina *„cit”*, cu sensul de „a gândi”, „a conştientiza”. Exceptând asemănarea fonetică, nu există nicio legătură între *„citta”* („conştiinţă”) şi *„cita”* („acumulare”) sau *„citra”* („divers”), semantica acestor trei termeni fiind distinctă. Filosofia indiană are însă o adevărată tradiţie în explicarea semanticii anumitor concepte pe baza unor pretinse considerente etimologice, nu întotdeauna corecte; în brahmanism, unde filosofia cuvântului *(śabda)* este destul de dezvoltată, astfel de explicaţii etimologice forţate sunt frecvent întâlnite.

Chiar dacă explicaţia etimologică nu este corectă, totuşi conştiinţa *(citta)* poate fi considerată sub cele două aspecte menţionate în acest verset. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* reprezintă conştiinţa fenomenală universală la nivelul căreia se întipăresc, se „acumulează” toţi germenii *(bīja)* manifestării, germeni ce provin din experienţa perturbată a fiinţelor. Vezi „Studiu Introductiv”!

De asemenea, conştiinţa *(citta)*, în ipostaza sa de conştiinţă individuală, de ansamblu al conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, este responsabilă de apariţia multiplicităţii, a „diversităţii” apariţiilor *(ākāra)* determinate.

[2] Ediţia lui Anacker are *„samāsatī”* în loc de *„samāsato”*, însă versiunea sa nu prea are sens.

[3] Termenul „construcţia a ceea ce nu există” *(abhūtaparikalpa)* desemnează conştiinţa. Vezi „Studiu introductiv” şi *Madhyāntavibhāga*.

kramabhedaḥ svabhāvānāṃ vyavahārādhikārataḥ /
tatpraveśādhikārācca vyutpattyarthaṃ vidhīyate //22//

22. Există o diferență *(bheda)* în privința succesiunii *(krama)* [celor trei] naturi *(svabhāva)*.[1]

Se stabileşte *(vidhā)* că apariția *(vyutpatti)* obiectului *(artha)* are loc sub determinația *(adhikāra)* practicii *(vyavahāra)* şi sub determinația *(adhikāra)* implicării *(praveśa)*[2] în aceasta.

kalpito vyavahārātmā vyavahartrātmako'paraḥ /
vyavahārasamucchedasvabhāvaścānya iṣyate //23//

23. Se acceptă că esența *(ātman)* practicii *(vyavahāra)* o reprezintă [natura] concepută *(kalpita)*, ceea ce este caracterizat *(ātmaka)* de practică *(vyavahāra)* reprezintă cealaltă *(apara)* [natură], iar abandonarea *(samuccheda)* practicii *(vyavahāra)* reprezintă natura *(svabhāva)* diferită *(anya)* [de acestea].[3]

---

[1] Adică există o anumită succesiune a practicilor soteriologice aferente fiecăreia dintre cele trei naturi. Ideea va fi expusă mai pe larg în versetele 24 şi 25.

[2] *„Praveśa”*, literal „intrare”.

[3] Obiectul determinat *(artha)* este doar o iluzie, o convenție, o „practică” *(vyavahāra)*. Termenul *„vyavahāra”*, tradus în general prin „convenție”, „practică”, face parte din terminologia clasică a budhismului Mahāyāna şi desemnează natura, esența registrului obiectelor determinate categorial. Acest registru nu reprezintă ceva substanțial, obiectiv, ci, pur şi simplu, este instituit prin conceperea sa, prin imaginarea sa, prin „practicarea” *(vyavahāra)* sa de către indivizii umani. În constituirea acestui registru, natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, identitatea categorială *(saṃjñā,*

trayo'pyete svabhāvā hi advayālabhyalakṣaṇāḥ /
abhāvādatathābhāvāt tadabhāvasvabhāvataḥ //26//

26. Aceste trei naturi *(svabhāva)* au drept caracteristici *(lakṣaṇa)* non-dualitatea *(advaya)* şi incomprehensibilitatea *(alabhya)*[1] datorită non-existenței *(abhāva)* [naturii concepute], datorită non-existenței în modul în care apare *(tathābhāva)* [a naturii dependente] şi deoarece [natura desăvârşită] reprezintă natura *(svabhāva)* non-existenței *(abhāva)*.[2]

māyākṛtaṃ mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā /
ākāramātraṃ tatrāsti hastī nāsti tu sarvathā //27//

în mod esențial, lipsită de dualitate, dar că ea conține în sine potențialul către manifestarea dualității, aşa cum o entitate încă nenăscută, deşi este lipsită de existență, conține în sine potențialitatea existenței.

[1] *„Alabhya"* – literal, „imposibilitatea de a obține", „non-disponibilitatea". Aici termenul se referă la faptul că orice entitate, sub aspectul oricăreia dintre cele trei naturi ale sale, nu poate fi găsită, nu poate fi obținută într-un mod real în calitatea sa de entitate distinctă, de obiect determinat.

[2] Natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, care reprezintă dualitatea *(dvaya)* însăşi, determinațiile înseşi, este absolut non-existentă. Natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, deşi se arată sub o formă dual㠹 este non-existentă în modul în care apare. Natura desăvârşită *(pariniṣpannasvabhāva)* reprezintă substanțialitatea non-dual㠹 la nivelul căreia ia naştere dualitate *(dvaya)*.

Glosar terminologic

Abhidharma – dezvoltare scolastică apărută în Hīnayāna.

anāsrava – lipsit de tendința către proliferarea individuală; întreaga existență alterată este caracterizată de o tendință către proliferarea acestei condiții *(sāsrava)*. Doar absolutul şi ceea ce ține de el se opun acestei tendințe *(anāsrava)*.

anātman – lipsit de sine individual; manifestarea se prezintă sub forma unui flux cauzal amorf, nedelimitat, lipsit de identitate proprie determinată. Obiectele determinate sunt pur iluzorii.

anartha – lipsit de obiect; cunoaşterea este, în toate cazurile sale, lipsită de vreo contraparte obiectivă, este vidă în intenționalitatea sa.

anitya – tranzitoriu, impermanent; conform budhismului, întreaga manifestare reprezintă un flux de apariții momentane, lipsite de persistență.

anivṛta – non-obstrucționat; neafectat de identificarea iluzorie cu o condiție individuală şi de condiția perturbată ce decurge de aici. Conştiința-depozit este considerată a fi neobstrucționată.

aṇu – atom; acceptați în şcolile realiste, ei sunt supuşi unei critici foarte dure în şcoala Vijñānavāda.

aparicchinna – nedelimitat; ideațiile conştiinței-depozit au un caracter amorf, nedelimitat, nedeterminat.

apratiṣṭhitanirvāṇa – (starea de) Nirvāṇa lipsită de stabilire; idealul soteriologic propus de Mahāyāna, care constă într-o identificare cu totalitatea absolută, însă fără ca vreo componentă a acestei totalități să fie considerată în mod privilegiat.

arhat – idealul uman al Hīnayānei, care viza doar eliberarea propriei sale persoane din starea de înlănțuire prin anihilarea întregii sale personalități.

artha – obiect; conform Vijñānavādei, acesta ese o iluzie pură, tot ceea ce există fiind reprezentările conştiinței.

asaṃvidita – neconştientizat pe deplin; vezi aparicchinna!

upekṣā – indiferență; senzația *(vedanā)* asociată conştiinței-depozit este cea de „indiferență", senzațiile de plăcere *(sukha)* sau de durere *(duḥkha)* fiind caracteristice existenței individuale alterate.

vāsanā – întipărire (în conştiință); orice experiență lasă în seria conştiinței anumite întipărir, anumiți germeni *(bīja)* care în viitor vor da naştere altor experiențe.

vijñāna – conştiință; vezi *citta*! Conştiința nu este o substanțialitate, nu este altceva decât ideațiile *(vijñapti)*, ci, mai degrabă, reprezintă totalitatea ideațiilor.

vijñānapariṇāma – transformările conştiinței; datorită caracterului momentan al factorilor *(dharma)*, conştiința-depozit se găseşte într-o perpetuă transformare. Totuşi, transformările ei nu trebuie înțelese ca trecerea de la o stare determinată la o altă stare determinată, ci, mai degrabă, ele sunt asemănătoare dinamismului amorf ce se produce într-o masă gazoasă.

vijñapti – ideație; întreaga manifestare are o natură ideatică; este important faptul că ideațiile sunt lipsite de substanțialitate.

vijñaptimātra(tā) – „doar ideație", „[existența] doar ca ideație"; teza centrală a budhismului Vijñānavāda ce afirmă natura ideatică a întregii manifestări.

vikalpa – discriminare, concept; este în totalitate iluzoriu, fiind doar un produs al conştiinței subiective. Aderarea *(abhiniveśa)* la realitatea discriminărilor conceptuale creează registrul iluzoriu al obiectelor determinate, la nivelul căruia se produce starea de înlănțuire şi suferința.

vipāka – maturizare (karmică); procesul prin care germenii karmici întipăriți de experiența perturbată a ființelor se actualizează sub forma unor noi experiențe subiective, sub forma unui nou destin *(gati)*.

vyavahāra – convenție, practică; *vyavahārasatya* – adevăr convențional; construcția conceptuală este în totalitate lipsită de relevanță cognitivă, reprezintă doar o „practică" subiectivă. Adevărul empiric nu este atât un concept epistemic, ci, mai degrabă, reprezintă consensul, concordanța unor reprezentări subiective şi lipsite de valoare cognitivă.

Vijñānavāda, şcoala idealistă a budhismului Mahāyāna, înfăţişează întregul Univers drept proiecţie a unei conştiinţe cosmice („conştiinţa-depozit” - *ālayavijñāna*).

Doctrina sa se prefigurează încă din primele texte ale Mahāyānei, redactate la începutul erei noastre, însă constituirea sistematică a şcolii are loc în secolul IV, când fraţii Asaṅga şi Vasubandhu elaborează lucrările ce vor oferi fundamentul doctrinar al Vijñānavādei. Asaṅga accentuează aspectele de natură ontologică, continuând absolutismul curentelor Prajñāpāramitā. Vasubandhu este cel care pune bazele fenomenologice ale doctrinei, nefăcând altceva decât să integreze analiza psihologică specifică budhismului vechi (Hīnayāna), al cărui adept a fost în prima parte a vieţii, în contextul metafizic instituit de Asaṅga.

Volumul de faţă cuprinde trei dintre cele mai importante scrieri primare ale şcolii, prima atribuită lui Asaṅga, iar următoarele două lui Vasubandhu:

Madhyāntavibhāga (Discriminarea între mijloc şi extreme)
Vijñaptimātratāsiddhi (Stabilirea existenţei unice a ideaţiilor)
Trisvabhāvanirdeśa (Indicaţiile referitoare la cele trei naturi)

9 786067 481044

ISBN 978-606-748-104-4